



PALAESTRA LXXXIII.
UNTERSUCHUNGEN UND TEXTE
AUS DER DEUTSCHEN UND ENGLISCHEN PHILOLOGIE
herausgegeben von **Alois Brandl, Gustav Roethe** und **†Erich Schmidt.**

PLATONISMUS
IN DER
ENGLISCHEN RENAISSANCE
VOR UND BEI THOMAS ELIOT,
NEBST NEUDRUCK VON ELIOT'S „DISPUTACION PLATONIKE“, 1533.

VON

† KURT SCHROEDER.

BERLIN.
MAYER & MÜLLER.
G. m. b. H.
1920.

Weimar. — Druck von R. Wagner Sohn.

Neudruck von Sir Thomas Eliot's „Disputacion Platonike" 1533.

Beschreibung des Druckes.

Der Neudruck folgt einer buchstäblich getreuen Abschrift, die im britischen Museum von einem Originaldruck der ersten Auflage des „Disputacion Platonike" (1533) genommen wurde. Eine weitere Auflage folgte, wie das D. N. B. angibt, im nächsten Jahre.

Der Druck besteht aus vierzehn Bogen, die mit den Buchstaben des Alphabets von A—O bezeichnet sind. Jeder Bogen hat acht Blätter zu je zwei Seiten. Jedoch sind nur die ersten fünf Blätter von 1—5 numeriert, 6—8 bleiben stets unbezeichnet.

Der Abdruck ist mit zwei Ausnahmen typographisch genau. Nach der allgemeinen Gewohnheit der Zeit steht ſ im An- und Inlaut, s im Auslaut. Die beiden Zeichen sind, wie auch die beiden gleichbedeutenden r-Typen im Neudruck nicht unterschieden.

Inhalt.

Der Verfasser, der im September 1914 den Heldentod im Felde fand, hat auch Material über den Platonismus bei Gascoigne, Greene, Spenser und Lyly hinterlassen, das aber nicht in druckfähigem Zustande ist und zurzeit auch nicht druckfertig gemacht werden kann.

Ehre seinem Gedächtnis!

A. Brandl.

Vorrede.

Bond in seiner schönen Neuausgabe (1902) der Werke Lylys spricht sich an verschiedenen Stellen[1]) dahin aus, daß diesem von platonischen Anschauungen erfüllten Dichter, der sogar Plato auf die Bühne brachte, keine direkte Kenntnis dieses Philosophen beizumessen sei. Je häufiger Plato in Lylys Zeit angezogen wird, je direkter er namentlich von Spenser in den *Hymns of heavenly love, heavenly beauty* benutzt wird, je größer die Abhängigkeit Sidneys von P. ist, desto bedenklicher mußte Bonds Behauptung erscheinen. Indes ist Übereinstimmung von Anschauungen, Sätzen oder Gestalten bei Plato einerseits und bei Lyly andrerseits noch keineswegs beweisend dafür, daß letzterer unmittelbar aus ersterem geschöpft habe. Hier wie in der ganzen Ideengeschichte der Shakespearezeit ist vielmehr mit zahlreichen Möglichkeiten der Vermittlung zu rechnen, sowohl durch lateinschreibende Humanisten, als durch Autoren in englischer Sprache, selbst durch Franzosen, Spanier und ganz besonders Italiener. Die Frage kann nicht anders auf verläßliche Weise gelöst werden, als indem man dem ganzen Platonismus im England des 16. Jahrhunderts bis herab zu Lyly nachspürt. Bei der großen Bedeutung, die der Einfluß Lylys, gerade was platonische Motive betrifft, auf Shakespeare hatte, glaubte ich Zeit und Mühe nicht zu verschwenden, indem ich der Frage in so weitem Umfange nachging.

---

[1]) I. 77, I. 164, I. 325, I. 400.

Ein Buch über *Platonism in English poetry* ist zwar schon vorhanden, von Harrison, New York 1903. Indessen beschränkt es sich auf die poetische Literatur, und hält auch da nicht ganz, was es verspricht. Es beschäftigt sich beinahe ausschließlich mit der Abhängigkeit der genannten Spenserschen Hymnen von Plato, der Erklärung einiger Allegorien der *Faerie Queene* in platonischem Sinne, und mit einigen verwandten Sonettisten. Harrison fängt gerade da an, wo ich aufhöre; das Shakespeare-Jahrbuch von 1904, S. 253 f. hebt die Mängel des Harrison'schen Buches hervor.

Weitere Forschungen auf diesem Gebiete kann man kaum nennen. Von den wenigen Autoren, die über die Geschichte des Platonismus gehandelt haben, berücksichtigt Combes-Dournous[1]) England überhaupt nicht, H. v. Stein[2]) läßt England erst seit Bacon und Cudworth mitsprechen, und Huit[3]) widmet den Engländern im 16. Jahrhundert knapp drei Seiten; er geht in hergebrachter Weise von der Utopia aus, bringt die bekannten Worte des Erasmus über More, streift Digby und schließt mit einem vagen Hinweis auf Sidney.

Die großen Darstellungen der Geschichte der neueren Philosophie übergehen England im 16. Jahrhundert geflissentlich[4]); die besonders der englischen Philosophie gewidmeten Werke beginnen erst mit Bacon oder später[5]). Was

---

[1]) Combes-Dournous, Essai historique sur Platon et coup d'œil rapide sur l'histoire du Platonisme 1809.

[2]) H. v. Stein, Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus 1862—75.

[3]) Ch. Huit, Platonisme pendant la Renaissance 1889—90.

[4]) Um zwei der bedeutendsten zu nennen, G. H. Lewes, History of Philosophy 1867, und Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie. Lewes füllt (II, S. 87—90) den Zwischenraum zwischen Occam und Giordano Bruno mit drei Seiten über „revival of learning" aus, auf denen kein Engländer genannt wird; Fischer bringt unter den „Vorbedingungen für Bacon" keinen englischen Philosophen des 16. Jahrhunderts.

[5]) Tarabaud, Histoire critique du philosophism Anglois 1806, beginnt mit Herbert; W. Whewell, Lectures on the history of moral

White in seiner *Philosophy of English literature* (1893) anführt, geht, was Plato anbetrifft, nirgends in die Tiefe. Nicht einmal das Verhältnis Eliots zu Plato hat der Herausgeber des *Governour*, St. Croft (1880) in seiner umfangreichen Einleitung klargelegt.

Dagegen haben Seebohm (Oxford reformers 1862), J. H. Lupton (Life of Colet 1887; Ausgaben der Werke Colets 1867—76), B. Jowett (Republic of Plato 1892), J. M. Rigg[1]), W. Raleigh[2]) und L. Einstein (Italian renaissance in Engl. literature 1905) die Bedeutung des Platonismus im England des 16. Jahrhunderts erkannt und zum Teil wertvolle Fingerzeige gegeben. Aber das ist auch alles.

Erschwert wurde mir die Aufgabe hauptsächlich dadurch, daß nicht bloß schöne Literatur in englischer Sprache zu berücksichtigen war, wie sie dem Anglisten zur Hand ist, sondern auch lateinische Literatur der Renaissancezeit in weitestem Umfange, wie Pico della Mirandola, Colet, Erasmus und Morus; ferner englische Prosa pädagogischer, erbaulicher, politischer Art, philosophische Traktate und rhetorische Handbücher, endlich Berichte über Universitätsstudien, wobei gleich von vornherein zu bemerken ist, daß diese Berichte sich oft in sehr unklaren und dürftigen Ausdrücken bewegen. Von spanischer und italienischer Literatur mußten wenigstens die Werke berücksichtigt werden, die nachweislich in England verbreitet waren.

Trotz dieses weiten Netzes ist mir immer noch ein großer Strom möglicher Platoeinflüsse entgangen: alle nämlich, die auf mündlichem Wege ausgebreitet wurden, z. B. besonders die Vorlesungen der Universitätsprofessoren platonischer Richtung. Dann aber auch eine Reihe dem Titel

---

philosophy in England 1852; Ch. de Rémusat, Philosophie Anglaise depuis Bacon jusqu'à Locke 1875, erwähnt Digby als Platoniker.

[1]) Ed. Life of Picus earl of Mirandola, transl. by Thomas More Tudor library 1890.

[2]) Ed. Castigliones Courtier 1900.

nach hierher gehöriger Schriften des 16. Jahrhunderts, die entweder überhaupt noch nicht [1]) oder seit dem 16. Jahrhundert noch nicht wieder [2]) gedruckt, auf dem Festlande nicht zu haben sind und mir zur Zeit, als ich auf dem Britischen Museum arbeitete, noch nicht hinreichend der Aufmerksamkeit wert erschienen. Eine kleine Auswahl derartiger Werke liegt mir in Abschriften vor [3]).

Meine Ergebnisse sind daher, wenn über die Platostudien eines Autors nicht direkte Zeugnisse vorliegen, immer noch vielfach unsicher, und nur wenn eine erdrückende Fülle von Übereinstimmungen mit Plato bei einem mit Universitätsgrad ausgestatteten Engländer vorliegt, wage ich ihn als direkten Leser von Platos Werken anzusehn.

Was Gruppierung betrifft, war es ursprünglich meine Absicht, zuerst die Aufnahme platonischer Studien in England überhaupt zu behandeln und dann einzelne platonische Motive bis zu Shakespeare herunter zu verfolgen, z. B. die Freundschaft, den Eros, die Weltseele, den Königsphilosophen. Indes sind weder diese platonischen Elemente an sich streng abzugrenzen, noch ist ihr Vorkommen bei jedem einzelnen englischen Autor richtig zu beurteilen, wenn man nicht sein Verhältnis zu Plato zusammenfassend untersucht.

Ich habe daher vorgezogen, eine Geschichte der Platoschüler im England des 16. Jahrhunderts bis herab zu Lyly zu geben, d. h. bis zu dem wichtigsten Platoniker, von dem Shakespeare, der ja selbst nicht Griechisch kannte, gelernt

---

[1]) Z. B. Sir Thomas Hobys Reisetagebuch (vgl. Raleigh ed. Courtier Einleitung).

[2]) Z. B. sind Thomas Wilsons *Rule of reason* 1551 und *Art of rhetorique* 1553 seit 1567 resp. 1584 nicht neugedruckt; Will. Baldwins *Treatise of moral philosophy* 1549 wird 1610 zum letzten Male herausgegeben; die Werke Eliots außer dem *Governour* und der *Defence of Good Women*; Eliots Dialogue Platonike ist hier zum ersten Mal neugedruckt.

[3]) Th. Lupsets *Exhortation* (1529 geschrieben) und *Fruiteful treatise* (beide 1534 von Berthelet gedruckt, ein Neudruck wird demnächst im Archiv erscheinen); Eliots *Dialogue Platonike* 1533, *Bankette of sapience* 1534; Taverners *Garden of wysedome* 1538.

hat. Anstatt der Anschauungen sind die Persönlichkeiten in den Mittelpunkt getreten. Nur auf diese Weise ließ sich zunächst Kritik üben oder doch versuchen, von wo die platonischen Elemente von Fall zu Fall kamen. Dies ist kein ideales, kein abschließendes Verfahren, wie ich wohl weiß. Aber für den Anfang ist bei so weitschichtigem und schwer zu sichtenden Material kaum eine andere Methode zu rechtfertigen.

Abkürzungen für häufig zitierte Bücher.

Anstey I = H. Anstey, Munimenta academica, Rolls Series, 1868.
Anstey II = „ Epistolae academicae Oxonienses, 1898.
Becker = G. Becker, Catalogi bibliothecarum antiqui, 1885.
Bond = R. W. Bond, The complete works of John Lyly, 1902.
Bridgett = Father T. E. Bridgett, Life of blessed Thomas More, 1891.
Chalc. = Chalcidius, Lat. Übersetzung des Timaiosfragments und Kommentar ed. Wrobel, 1876.
Collect. O. H. S. = Collectanea, Oxford Historical Society vol. V und XVI. Bd. I ed. Fletcher 1885, Bd. II ed. Burrows 1890.
Coxe = H. O. Coxe, Catalogus codicum MSS., qui in collegiis aulisque Oxoniensibus hodie adservantur, 1852.
Dreydorff = G. Dreydorff, Das System des Johann Pico, Grafen von Mirandula, 1858.
Einstein = L. Einstein, The Italian renaissance in England, 1905.
Froude = J. A. Froude, Life and letters of Erasmus, 1894.
Hauréau = B. Hauréau, Histoire de la philosophie scolastique, 1872.
Huber = A. Huber, Die englischen Universitäten, 1839.
Huit I = Ch. Huit, Le platonisme au moyen âge, annales de philos. chrét. nouv. serie XX ff., 1889—90.
Huit II = Ch. Huit, Le platonisme pendant la renaissance, annales de philos. chrét, nouv. serie XXXII ff., 1895—98.
Ingram = J. Ingram, Memoirs of Oxford, 1837—47.
Johnson = N. Johnson, Life of Thomas Linacre, 1835.
Lupton L. = J. H. Lupton, Life of Dean Colet, 1887.
Morley = H. Morley, English writers, seit 1893.
Mull. = J. B. Mullinger, The University of Cambridge, Bd. I 1873, Bd. II 1884.
Rashdall = H. Rashdall, Universities of Europe in the Middle Ages, 1895.
Schaarschmidt = C. Schaarschmidt, Johannes Saresberiensis nach Leben und Studien, 1862.
Seebohm = F. Seebohm, Oxford reformers, 1862.
Stein = H. v. Stein, Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus, 1862—75.
Überweg = Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 9. u. 10. Aufl., 1905—07.
Voigt = G. Voigt, Die Wiederherstellung d. klass. Altertums, 1880—81.
Wood hist. = A. Wood, The history and antiquities of de University of Oxford ed. Gutch 1792—96.
Wood Ath. = A. Wood, Athenae Oxonienses, ed. Bliss 1813—20.

* * *

Ar. = Aristoteles.
P. = Plato; P.'s Werke habe ich benutzt nach der Ausgabe von R. F. Hermann, zum Teil bearbeitet von M. Wohlrab, in der Bibliotheca Teubneriana 1884—87; wo ich deutsch zitiere, geschieht es, wenn nicht anders hervorgehoben, nach den Übersetzungen der Langenscheidt'schen Bibliothek.

Kap. I.

Plato in England vor dem 16. Jahrhundert.

1. Quellen des Platostudiums im Mittelalter.

Bis ins 12. Jahrhundert waren die Werke P.'s in England, wie überhaupt im Abendlande, unzugänglich.[1]) Die griechischen Hss. von P.'s Dialogen kennt man in Italien[2]) seit dem 14., in England erst seit Ende des 15. Jahrhunderts.

Die lateinischen Übersetzungen aus der klassischen Zeit von Cicero und Apuleius waren längst verloren. Ciceros lateinischer Protagoras war dem hl. Hieronymus noch bekannt, ist seitdem aber verschollen.[3]) Von Apuleius' Phaidonübersetzung waren nur einige Bruchstücke durch Priscian erhalten.[3]) Nur die unvollständige Timaiosübersetzung des Chalcidius, im 4. oder 5. Jahrhundert angefertigt, ist im westlichen Europa seit dem 8. oder 9. Jahrhundert[4]), in England seit dem 12. Jahrhundert bezeugt.[5]) Über die angebliche Tätigkeit eines gewissen Mannon im 9. Jahrhundert, der die Gesetze und die Republik kommentiert haben soll, hat

---

[1]) Hauréau, S. 92 ff.

[2]) Huit II, Bd. 32, S. 376 ff.

[3]) Schaarschmidt, S. 114 ff.

[4]) Cousin, Introduction des œuvres inédits d'Abélard 1836, S. 646 ff.

[5]) Becker, S. 226: um 1180 Katalog des Klosters Whitby; liber Platonis — das kann nach Huit I, Bd. 20, 430 nur der Chalc. sein. Surtees Soc., Catalogi veteres 1838, S. 4: Katalog der Kathedrale von Durham aus dem 12. Jahrhundert: Timeus Platonis. Mull. I, S. 103: Katalog des Klosters Christchurch Canterbury aus dem 12. Jahrhundert: P. mehrfach erwähnt.

Hauréau Klarheit geschaffen (S. 92 ff.); die auf ihn bezügliche Nachricht des Valerius Andreas beruht auf Irrtum.

Arabische Gelehrte übersetzten P.[1]) seit dem 10. Jahrhundert, namentlich die Republik und die Gesetze. Im 12. Jahrhundert kam die Tätigkeit des Averroës an P.'s Schriften hinzu. Kenntnis dieser arabischen Übersetzungen ist nur bei einem einzigen Engländer und nicht einmal völlig sicher nachzuweisen, bei Daniel de Merlai.

Um die Mitte des 12. Jahrhunderts übersetzte Evericus (Enricus) Aristippus den Phaidon und Menon ins Lateinische (Rashdall II, S. 744); der Phaidon ist in England im 13. Jahrhundert, nämlich 1248 in Glastonbury[2]), seitdem erst wieder im 15. Jahrhundert, 1423[3]), bezeugt. Die Hss. waren außerordentlich selten, blieben völlig unbekannt und drangen, wie alle Gelehrten übereinstimmend angeben[4]), in keiner Weise in die Wissenschaft der Zeit ein.

So bildete die noch nicht einmal vollständige, aber mit einem umfangreichen Kommentar versehene Timaiosübersetzung des Chalc. die einzige direkte Quelle des Platonismus im Mittelalter.[5])

Indirekte Kenntnis von P. war allerdings aus einer großen Anzahl lateinischer Schriftsteller möglich, besonders durch Augustin und andere Kirchenväter, Neuplatoniker wie Dionysios, römische Klassiker wie Cicero und Apuleius.

2. Plato in der Literatur Englands bis Caxton.

B e d a (672?—735) kannte trotz seiner gewaltigen Gelehrsamkeit P. nicht. In keiner seiner naturwissenschaft-

---

1) Überwegh II, S. 243.

2) Hearne, ed. Joh. Glastoniensis chronica 1726, II, S. 439, Katalog der Abtei von G. 1248: Liber Platonis, s. Thimaeus bonus (Item liber de anima).

3) Coxe II, Corpus Christi College, S. 100.

4) Schaarschmidt, S. 114 ff.; Cousin, S. L ff.; Huit I, Bd. 20, S. 425—26.

5) Vgl. Überwegh II, S. 172; Rashdall I, S. 37 ff.; Schaarschmidt, S. 115—16; Hauréau, S. 92.

lichen Schriften[1]) wird auch nur der Name erwähnt. In der *Historia ecclesiastica*[2]) führt er den Satz vom glücklichsten Staate unter einem philosophischen Herrscher an, der indirekt aus Rep. ε', 18 stammt; er kennt aber den Autor dieses Satzes nicht und bezeichnet ihn mit „quidam saecularium scriptorum".

Alcuin (735?—804) und John Scotus Erigena (815?—889) kennen den lateinischen Timaios. Das folgt für Alcuin aus seiner Schrift *De animae ratione*[3]), welche starke realistische Tendenzen zeigt. Scotus Erigena war ausgesprochener Platoniker; aber auch sein Wissen von P. beruhte nur auf Chalc.[4]), und zwar lernte er ihn erst auf dem Festlande kennen, denn in seinem Gedichte auf die Bibliothek in York, in dem er einen Katalog der ihm zugänglichen Werke gibt, erwähnt er Chalc. nicht.

König Alfred (849—900) weiß von P. nur aus Boëthius *De consolatione philosophiae,* die er übersetzt.

Byrhtferđ (nach 900), der Glossator von Bedas naturwissenschaftlichen Werken, zieht P. nur ganz flüchtig an (Glosse zu De temp. rat., Kap. XXXII). Ein anderer Byrhtferđ (um 1000), nach Classen[5]) nicht mit dem soeben betrachteten identisch, hat, obwohl Autor eines enzyklopädisch angelegten *handbôc*, obwohl mit Homer und verschiedenen griechischen Philosophen bekannt, für P. kein Wort übrig.

In der englisch geschriebenen Literatur ist bis ins 14. Jahrhundert keine Spur einer Kenntnis von P. zu finden. Dagegen ist ein starker Einschlag platonischer Gedanken bei einer ganzen Anzahl lateinisch schreibender Engländer des 12. Jahrhunderts unverkennbar.

---

[1]) Z. B. De natura rerum, De temporibus, De temporum ratione etc., Migne, Pastrologia Bd. 90.

[2]) Ed. Plummer I, S. 333.

[3]) Huit I, Bd. 21, S. 33.

[4]) Hauréau I, S. 92 ff.; Huit I, Bd. 21, S. 35.

[5]) Classen, Über das Leben und die Schriften Byrhtferđs, 1896, S. 15.

Athelhard of Bath (um 1100) ist besonders in seinem Hauptwerke *De eodem et diverso* von P. befruchtet. Aber obwohl er des Griechischen mächtig war, nach Spanien und Griechenland reiste und von P. als „familiaris meus Plato" spricht, schöpfte er seine Kenntnis[1]) doch nur aus des Chalc. Übersetzung des Timaios.

John of Salisbury (1115—1180), der in eklektischer Weise viel aus P. entlehnte, benutzte in seinem *Policraticus*[2]) (1159) und in anderen philosophischen Schriften nur den lateinischen Timaios[3]), schöpfte aber mancherlei aus indirekten Quellen.

Auch Alanus ab Insulis (1114—1203) verdankte sein direktes Wissen von P. nur dem lateinischen Timaios.[4]) Aus dieser Quelle holte er die Gestalt der Natura, die im Grunde nichts anderes ist als eine Allegorie der platonischen Weltseele.[5]) Sie führte ein bedeutsames Nachleben im Rosenroman, bei Chaucer und Lydgate und kehrt in dem akademischen Moralspiel *Nature* (zwischen 1493 und 1500 entstanden) und in dem verwandten Schulstück *The four elements* (um 1512) wieder.

Giraldus Cambrensis (1147—1218) erwähnt P. in seinen zahlreichen Werken einmal, und zwar im *Liber de principis instructione*[6]), Distinctio I, Kap. X; es handelt sich um die Definition der Gerechtigkeit, die zum Teil wörtlich aus dem Timaios des Chalc. (Kap. 5 und 6) stammt.

Daniel de Merlai (fl. 1175) ist der einzige, der von arabischen Gelehrten vielleicht mehr über P. erfahren hatte; da er sich länger in Toledo, der Blütestadt der Wissen-

[1]) Hauréau, Bd. I, S. 345; Huit I, Bd. 21, S. 168; Dr. H. Willner, Des A. v. Bath Tractat *De eodem et div.* 1903 bei Baeumker und von Hertling, Beiträge, S. 42.

[2]) Ed. Giles 1848.

[3]) Schaarschmidt, S. 95 ff., S. 74.

[4]) Dr. M. Baumgartner, D. Philos. d. Alan. d. J. 1896 bei Baeumker und von Hertling, Beiträge, S. 9.

[5]) Baumgartner, S. 76 ff.

[6]) Ed. Warner, Bd. 9 der Gesamtausgabe, Rolls Series 1861.

schaften, aufhielt, ist eine solche Annahme von vornherein plausibel. In seinem Hauptwerke *Philosophia, de naturis rerum inferiorum et superiorum* ist freilich wiederum nur die Benutzung des Chalc. sicher zu belegen (Rose, Hermes, Bd. VIII). Daniel beklagte aufs tiefste das mangelnde Interesse seiner Landsleute an Philosophie und Literatur und verließ nach kurzem Aufenthalt sein Vaterland, wo „pro Titio et Seio penitus Aristoteles et Plato oblivioni darentur“.[1])

Alexander Neckham (1157—1217) bezieht sich in *De naturis rerum*[2]) mehrfach auf P. (z. B. S. 284, 308 usw.); besonders ein Abschnitt (S. 291) über den Unterschied der Weltanschauungen des P. und des Ar., in dem er sich für P. und den strengen Realismus erklärt, macht seine Kenntnis des Chalc. wahrscheinlich.

Die Chronisten des 12. Jahrhunderts haben von P. nur in der Ferne läuten hören. Bei William of Malmesbury (1075—1142?) kommt der Name P. in Verbindung mit dem Satze vom Königsphilosophen mehrfach vor (Gesta pontificum, ed. Hamilton S. 160; Gesta regum, ed. Stubbs II, S. 467, S. 520). Er spielt auch auf den platonischen Vergleich vom Körper als dem Gefängnis der Seele an (Gesta regum II, S. 295), doch stammt sein Wissen aus Claudian.[3]) Radulphus de Diceto (1120? 1130—1202) verrät in seinen *Abbreviationes chronicorum*[4]) einige Kenntnis von P.'s Leben, doch schöpft er sie nur aus den Anekdoten des Aulus Gellius.[5]) Roger of Hoveden (†1201), den Bale „a reader of Plato“ nennt, weiß tatsächlich in seiner *Chronika*[6]) nichts von P. (vgl. Stubbs' Einleitung, S. XXIV).

Walter Map (1137—96) in seinen witzigen *Nugae curialium* deutet nur in anekdotischer Weise auf P.[7]); in

---

[1]) Wright, Biogr. Brit. Lit. II, 228.

[2]) Ed. Th. Wright, Rolls Series 1863.

[3]) Vgl. Stubbs, II, S. 295.

[4]) Ed. Stubbs, Rolls Series 1876.

[5]) Vgl. Stubbs, Einl.; u. S. 39, S. 46 usw.

[6]) Ed. Stubbs, Rolls Series 1868.

[7]) Ed. Wright, Camden Soc. 1850, S. 150—51.

einem seiner lateinischen Gedichte hat er den Namen P.'s wohl nur deswegen herangezogen, weil er dadurch einen Reim auf Gnatho gewann.[1]) Auf ähnlicher Stufe stehen des Gervasius of Tilbury (fl. 1211) *Otia imperialia*; soweit diese mir in Leibniz' (*Scriptores rerum Brunsvicensium* 1707, Bd. I u. II) und Liebrechts (1856) unvollständigen Ausgaben zugänglich waren, ließ sich außer gelegentlicher Anführung des Namens (ed. Leibniz I, S. 885—86, S. 891, S. 897, S. 901, II, S. 752) keine Einwirkung P.'s oder des Chalc. nachweisen.

Bei den englischen Philosophen des 13. und 14. Jahrhunderts ist, obwohl sie im allgemeinen der platonischen Philosophie feindlich gegenüberstehen, die Kenntnis des Chalc. anzunehmen. Das gilt von Robert Grosseteste[2]) (1175—1253), Michael Scot (1175?—1234?), der sich selbst für einen Platoniker[3]) hält, Roger Bacon (1214 bis 1292), dem Huit[4]) die Kenntnis des Timaios zuspricht, von Duns Scotus (1265?—1308) und William Occam (†1349).

Der Theologe Thomas Bradwardine (1290?—1349), Erzbischof von Canterbury, zitiert in seinem umfangreichen Hauptwerke *De causa Dei*[5]) den Chalc.; z. B. auf S. 36 aus Kap. VII des Chalc.-Kommentars, ed. Wrobel S. 190—91. Der Vorreformator John Wyclif (1324—84) nennt P. vereinzelt in den englischen[6]), häufig in den lateinischen Schriften, z. B. im Trialogus[7]); seine Quelle ist Chalc. Dies kann man von dem großen Bücherkenner Richard of Bury (1281 bis 1345), Bischof von Durham, der in seinem *Philobiblon*[8]) häufig auf P. verweist, nicht sagen; es ist fraglich, ob er

[1]) Ed. Wright, Camden Soc. 1841, S. 251.

[2]) Vgl. F. S. Stevenson, R. Gr., 1899.

[3]) Huit I, Bd. 21, S. 457.

[4]) Huit I, Bd. 22, S. 32—34.

[5]) Ed. Savile 1618.

[6]) In den 3 Bänden der Predigten und Tractate, ed. Ch. Arnold 1869, nur II, S. 5.

[7]) Ed. Lechler 1869.

[8]) Ed. H. Cocheris, Paris 1856.

Chalc. kannte. Sicher ohne Kenntnis des Chalc. ist der Chronist Radulphus Higden (1280?—1369?), der in seinem dickleibigen *Polychronicon*[1]) P. sehr oft heranzieht.

Die englischen Dichter des 14. Jahrhunderts John Langland (1362—1399), John Gower (1325—1408), Chaucer (1340?—1400) und Lydgate (1370?—1451?) erwähnen P. nicht selten, verbinden aber mit dem Namen keine deutlichere Vorstellung; sie schöpfen sämtlich nur mittelbar aus P.[2]) und verraten nirgends Einfluß des Chalc. Am nächsten kommen Chaucer und Lydgate platonischer Anschauung, wo sie auf Alanus ab Insulis zurückgreifen.

Im 15. Jahrhundert zitiert John of Bury (fl. 1460) Chalc. im *Gladius Salomonis*[3]), der Entgegnung auf Pecocks *Repressor* (S. 567, Chalc. ed. Wrobel S. 42, 26).

Trotz seiner Beziehungen zu Herzog Humphrey kennt der Chronist John Capgrave (1393—1464) P. nicht genauer. Im *Book of the noble Henries*[4]) führt er zwar den Namen an, zusammen mit denen anderer Philosophen.

Von George Ripleys († 1490) Werken behauptet Bale (De script. Brit.): „multa est inibi Platonicorum caeterorumque Philosophorum gentilium rimatus arcana“, und das D. N. B. macht, wohl auf Bale fußend, eine ähnliche Angabe. Tatsächlich ist in seinen Schriften (ed. Ludovicus Combachius 1649 in Kassel) nicht der geringste platonische Einschlag zu finden, nicht einmal der Name wird genannt.

In Caxtons erstem in England gedruckten Buche, den *Dictes and sayinges of the philosophers* 1477 kommen zwar platonische Sätze vor, sie sind aber, wie z. B. die „dictes touching women“ des Socrates, anekdotischer Natur und sehr weit von ihrem Ausgangspunkt P. entfernt. Das Buch ist

---

[1]) Ed. Ch. Babington, Rolls Series 1865.

[2]) Vgl. die Angaben der Herausgeber Skeat, Macaulay, Sieper etc.; dazu Koeppel, Quellenuntersuchung zur Story of Thebes 1884, Laurents de Premierfait 1881; Th. Lounsbury, Studies in Ch. 1892.

[3]) Ed. Ch. Babington, Rolls Series 1860, Bd. II.

[4]) Ed. F. Hingeston, Rolls Series 1857—58.

eine alte, 1410 aus dem lateinischen ins französische, dann zweimal ins englische übersetzte Enzyklopädie, die eine Benutzung der Chalc. nicht verrät.

Thymage or myrrour of the worlde, von Caxton aus dem Französischen übersetzt und 1483 gedruckt, enthält ein Kapitel „What thing is philosophy, and of the answer of Plato“.[1]) Da das Buch in seinen lateinischen und französischen Anfängen bis ins 13. Jahrhundert zurückgeht, kann nur Chalc. benutzt sein; es war mir nicht zugänglich.

Zusammenfassung.

Danach war vor der Renaissance nur die Hälfte der lateinisch schreibenden und keiner der englisch schreibenden Engländer mit Kenntnis von P. einigermaßen ausgestattet. Direktes Wissen durch Chalc. verraten eigentlich nur die Philosophen des 12. und 13. Jahrhunderts. Der mittelbare Einfluß wird wesentlich durch Alanus ab Insulis getragen. Einige Anekdotenhascherei spielt dazwischen, im übrigen haben wir es nur mit gelehrttuendem Zitatenprunk mit P.s Namen zu tun.

3. Vorboten der Renaissancestudien in Oxford.

Im Mittelalter wurde P. auf den Universitäten vollständig vernachlässigt. Nie wurde eine Vorlesung[2]) über P. gehalten; die reichlich überlieferten College-Statuten und Prüfungsvorschriften für beide Universitäten[3]) verlangen nie P. Aristoteles beherrschte das philosophische Studium. Das hängt zusammen mit der rein aristotelischen Richtung der Scholastik und mit der verschwindend geringen Verbreitung der überhaupt zugänglichen Schriften P.'s.[4])

[1]) Dibdin-Ames, Typographical antiquities I, S. 101.

[2]) Rashdall I, 37 Anm.

[3]) Anstey I; Mull. I; Clark, Colleges of Oxford 1892.

[4]) Fr. Schultze, Gesch. d. Phil. d. Ren. 1874 Bd. I, Einl. — Betreffs der Verbreitung des Chalc. und der Übersetzungen des Aristippus habe

Erst seit dem Eindringen des Humanismus, etwa nach dem ersten Drittel des 15. Jahrhunderts, kann man von den Anfängen eines P.-Studiums in England reden. Die humanistische Bewegung setzte an Stelle des Ar. den neuentdeckten P.[1]), für sie bedeutete P. dasselbe wie Ar. für die Scholastik. 1423 brachte Aurispa zum ersten Male einen vollständigen griechischen P. aus Konstantinopel nach Venedig.[2]) Mit den italienischen Gelehrten, die sich an die lateinische Übersetzung P.'s machten, stand Herzog Humphrey of Gloucester (1391--1447), der Gönner der Universität Oxford, in Verbindung. 1439 schenkte er der Universität Oxford neben einer großen Anzahl anderer Bücher die lateinischen Übersetzungen der Dialoge Phaidros, Phaidon, Gorgias, Apologie und Criton[3]) von Lionardo Bruni, genannt Aretino; in einer umfangreichen Sammelhandschrift, die im Jahre 1423 im Auftrage des Bischofs von St. Albans in Oxford angefertigt wurde und 1439 aus dem Besitz Herzog Humphreys an Oxford überging, befanden sich auch der alte Chalc.-Kommentar

---

ich eine große Anzahl alter Kataloge von Kloster- u. a. Bibliotheken durchgesehen nach den Werken von Anstey, Becker, Dugdale (Monasticon Anglosaxonicum 1817—30), Edwards (Libraries and founders of librar. 1865), Gottlieb (Über mittelalt. Bibliotheken 1890), Hearne (Joh. Glaston. Chronica 1726), Leland, Merryweather (Bibliomania in the Middle Ages 1849), Mullinger, Rashdall und Rud (Cod. manusc. eccl. cath. Dunelm. catalogus classicus 1825); nach Bd. 2, 7. 45 der Surtees Society; Bd. 2 der Cambridge Antiqu. Society; dann nach den Katalogen der Hss. der Universitätsbibliotheken in Cambridge und Oxford (ed. Coxe) und der Bodleyana. Doch ergab sich vom 12. Jahrhundert bis 1423 nur in zwölf verschiedenen Katalogen und nur an neun Orten überhaupt etwas von P., nur zweimal im Ganzen fand sich der Phaidon, sonst der Timaios, oder ein Kommentar „super Platonem", alles in allem P. in nicht mehr als 20 Fällen bezeugt.

[1]) Vgl. etwa Stein, III, S. 118: „Die Religion des Humanismus war der Platonismus".

[2]) Tiraboschi, Storia della letterat. ital. 1774, VI, 1, S. 89.

[3]) Nach Huit II, Bd. 32, S. 380ff. hat Aretino vor 1440 die genannten Dialoge fertiggestellt; Anstey I, Bd. 2, S. 761 Katalog der Schenkung von 1439: Libri Platonis — secundo folio ex quo.

und der Phaidon und Menon des Aristipp.[1]) Der Dankesbrief[2]) der Universität an den Herzog (1441) hebt die Zuverlässigkeit der neuen Übersetzungen der Philosophen, z. B. Ar. und P., im Gegensatz zu den alten dankbar hervor. Das ist ein Beweis dafür, daß man in Oxford die alten und neuen Texte verglich.

Im Jahre 1439 vollendete Pier Candido Decembrio die lateinische Übersetzung der ersten fünf Bücher der Republik und widmete sie dem Herzog Humphrey. Die vollständige lateinische Übersetzung der platonischen Republik figuriert in dem Kataloge[3]) einer neuen umfangreichen Bücherschenkung des Herzogs an Oxford vom Jahre 1443.

Der Herzog interessierte sich auch persönlich für P.s Werke, er hat mindestens den Phaidon gelesen.[4]) Er war überhaupt ein hochgebildeter Mann[5]) und muß als ein großer Förderer des P.-Studiums in Oxford angesehen werden.

Ein Testament vom Jahre 1451 führt im Inventar Chalc. auf.[6])

Um diese Zeit beginnen auch die Reisen einzelner gelehrter Engländer zu Studienzwecken nach Italien. In Italien[7]) war seit Petrarca das Ansehen P.'s enorm gestiegen. Mit dem Fortschreiten der Renaissance gewann P. und verlor Ar. gleichmäßig an Boden. Seit 1438 verbreitete in Florenz Gemisthus Plethon seine mystisch-neuplatonischen Lehren;

---

[1]) Macray, Annals of the Bodleyan Libr. 1890, S. 9—10. Vgl. auch Coxe II, C.C.C., S. 100; Anstey I, Bd. 2, S. 763 Katalog der Schenkung von 1439: Compendium philosophiae.

[2]) Anstey II, Bd. 1, S. 203.

[3]) Anstey I, S. 772: Item novam traductionem totius politiae Platonis — secundo folio, eis incitatam.

[4]) Anstey II, Bd. 1, S. 46.

[5]) Voigt II, S. 257ff.; Anstey I, Einleit.; Wood hist. II, S. 75; Stein III, S. 115, Anm. 2.

[6]) Anstey I, S. 611.

[7]) Vgl. Burckhardt; Voigt; Huit; Stein; Harford, Life of Michel Angelo 1858; Rocholl, Platonismus d. Ren., Zeitschr. f. Kirchengeschichte XIII; Fritz Schultze a. a. O.

von ihm angeregt gründete Cosmo di Medici die neue platonische Akademie in Florenz, ausgezeichnet durch die Wirksamkeit Ficinos. Einen übertriebenen Platonismus verfocht Argyropulos in Padua, Florenz und Rom, während Kardinal Bessarion christliche und platonische Philosophie zu vereinigen suchte. Chalkondylas und Angelo Poliziano (1416—1494) lasen in Florenz über lateinische und griechische Literatur, wo auch Pico della Mirandola als Freund Cosmos wohnte. In Ferrara lehrte Guarino, der Schüler des Chrysoloras.

Die einflußreichsten unter diesen Platonikern waren Ficino und Pico. Ficino (1433—99) vollendete 1483 die 1453 begonnene Gesamtübersetzung der Werke P.s. Cosmo di Medici, besonders interessiert für P., ermöglichte ihm, sein ganzes Leben dem Studium P.'s zu widmen, und so entstanden neben der großen Übersetzung die *Institutiones platonicae* (1456), eine Biographie P.'s und die *Theologia platonica* (1482); auch hat Ficino die Neuplatoniker Dionysius Areopagita und Plotin übersetzt. Pico (1463—1494) vereinigte in seinen zahlreichen Werken die mystisch-neuplatonischen Gedanken sämtlicher Schüler P.'s von Philo bis Ficino mit neu aus P. geschöpftem Material zu einem barocken System. Im *Heptaplus* versuchte er die Genesis Satz für Satz mit Hilfe der Philosophen und besonders P.'s zu erklären, in *De ente et uno* wagte er sich an das alte Problem, P. und Ar. zu vereinigen.

Von allen diesen Humanisten und akademischen Lehrern wurde nun eine Anzahl Oxforder Studenten beeinflußt, die nach Italien reisten; entzückt brachten sie „the new learning" über das Meer nach Hause.

Der erste war William Grey († 1478), später Bischof von Ely (1454); in Oxford gut vorbereitet fuhr er noch vor 1440 über Köln nach Italien, verweilte in Florenz und Padua und ließ sich in Ferrara nieder (bis 1449), um Guarino zu hören. Er kannte den Kardinal Bessarion, lernte viel Griechisch und sammelte mit großem Eifer Hss. Er betätigte

sein Interesse für P. durch eine neue lateinische Übersetzung des Timaios.[1]) Mit vielen Büchern nach England zurückgekehrt, stattete er die Bibliothek seines College, Balliol, reichlich damit aus (1474). Unter diesen Werken waren lateinische Übersetzungen der platonischen Dialoge Axiochus, Euthyphron und Phaidon; diese sind in zwei Sammelcodices erhalten und tragen noch heute den Vermerk: „ex dono Will. Gray".[2]) Unter Edward VI. verloren gegangen (D. N. B.), von Leland aber für Balliol College registriert, sind die mit großer Wahrscheinlichkeit auch von Grey stammenden Dialoge Crito, Republik, Apologie und die Briefe P.'s.[3])

Von Grey unterstützt studierte John Free († 1465), vom Balliol College Oxford, unter Guarino in Ferrara, und brachte es bald zu einer auch von den Italienern anerkannten Gelehrsamkeit; er las selbst in Ferrara, Florenz und Padua. Free ist ganz besonders beeinflußt von „the new learning" wie seine Briefe und Werke beweisen.[4])

John Gunthorpe († 1498), Robert Flemming († 1483), John Tiptoft, Earl of Worcester (1427? bis 1470), — alles Oxforder Graduierte — saßen in Ferrara zu Füßen Guarinos. Tiptoft hörte in Florenz Argyropulos.[5])

Als einziger Cambridger Student fuhr Richard Nix (1447?—1535), später Bischof von Norwich (1500 – 01), nach Italien. Von dort brachte er wohl das Exemplar von *Platonis politia latine versa* mit, das, um 1440 geschrieben, jetzt im Besitz der Cathedrale von Durham ist.[6])

Schon mehr am Ende des 15. Jahrhunderts steht William Tilley oder Sellinge[7]), ein Benediktiner und Oxforder

---

[1]) Mull I, S. 397; Maxwell Lyte, History of the Univers. of Oxford 1886, S. 383—84.

[2]) Coxe I, Balliol College, S. 38, S. 103.

[3]) Leland, Collectanea, Ausgabe von 1715, Bd. III, S. 63; eine Randnote besagt, daß viele von den Büchern dieses College von Grey stammten.

[4]) Einstein, S. 22, D. N. B.

[5]) Einstein, S. 25.

[6]) Rud, Catalogus S. 294.

[7]) Das D. N. B. kennt ihn nicht, dagegen Morley, Johnson, Seebohm.

Student, den wir 1464 in Italien finden, wo er Politian und Chalkondylas hörte. Unter seinen Büchern, die er eifrig sammelte, war ein vollständiges Exemplar von Ciceros platonischem Werke *De republica.*[1]) Er lehrte bereits Griechisch in der Schule des Klosters Christchurch in Canterbury, wo er 1472 Prior wurde. Zu seinen Schülern gehörte Linacre, mit dem zusammen er später nochmals nach Italien reiste.

Ein nachdrücklicher Versuch, die griechische Sprache — die wichtigste Vorbedingung für ein tieferes P.-Studium — in Oxford einzuführen, war die Berufung Cornelio Vitellis (bis 1486) durch Chaundler, bis 1475 Warden von New College.[2]) Vitellis Schüler waren wahrscheinlich Grocyn und Linacre.

William Grocyn (1446—1519) gelang es, den griechischen Unterricht in Oxford zu organisieren.[3]) Um 1480, noch zusammen mit Vitelli begann er über Griechisch zu lesen.[4]) Um sich weiter im Griechischen auszubilden, reiste er nach Italien (1488—91) und hörte Chalkondylas und Politian.[5]) Obwohl er hiermit in das Hauptquartier des Platonismus geriet, wandte er doch seine ganze Vorliebe Ar. zu. Seine Verachtung für P., die er offen zur Schau trug, ging so weit, daß sie die um so begeistertere Verteidigung P.'s durch seine Freunde, also Linacre, Colet, W. Lyly herausforderte.[6]) Immerhin mußte Grocyn P. kennen. Von den

---

[1]) Warton-Hazlitt, History of Engl. poetry III, S. 336.

[2]) Collect. O. H. S. II, S. 339 ff. — Einstein, S. 33.

[3]) Wood hist. I, 245, 263, II, 358.

[4]) Collect. O. H. S. II, S. 342.

[5]) G. Lily, Virorum aliquot in Britannia — elogia (im App. von Pauli Lovii distinctiones — 1561) S. 91 ff.

[6]) ib. S. 91: Sed et philosophiae studia secutus, divinum illud Platonis ingenium Aristotelem solum extollendo, ita neglexit, ut opponentibus interdum sese ad Platonicae doctrinae defensionem, amicis truculenta voce responderit, Platonem nihil aliud in tota disciplina, praeterquam Graecorum figmenta, et aniles fabulas rudibus philosophastris proponere. Ähnlich in einem Brief an Aldus, vgl. Collect. O. H. S. II, S. 351.

Werken P.'s selbst ist nichts in seinem Besitz bezeugt, dagegen hatte er eine ganze Anzahl von Büchern über P.; er besaß Ficinos Erklärungen zum Gastmahl und zum Timaios, zu letzterem auch den Kommentar Plutarchs auf griechisch und auch Proclus' Schrift; zur Republik die Erläuterungen des Proclus; einen Band *Platonis definitiones* und einen griechischen Plotin.[1])

Im größten Gegensatz zu dem Aristoteliker Grocyn steht sein Freund und Amtsgenosse Thomas Linacre (1460? bis 1524), er gehört schon zu den erklärten Anhängern P.s. Nachdem er schon in Canterbury den griechischen Unterricht Tilleys genossen hatte, studierte er in Oxford unter Grocyn und Vitelli. 1485 reiste er nach Italien, hörte Politian in Bologna und Chalkondylas in Florenz; dort blieb er ein Jahr, in Rom wurde er mit Ermolao Barbaro bekannt, der ihn eines Tages bei der Lektüre des Phaidon antraf. Ein italienischer Freund widmete ihm später in der Zueignung[2]) eines Buches die Worte: „Ourselves have known sound learning to abound in Florence, of which Marsilio Ficino — and Politian — in concurrence with Emanuel Chrysoloras, John Argiropylus — are and will be the witnesses to us and to all posterity . ."

1490 kehrte er nach Oxford zurück, wo er in Gemeinschaft mit Grocyn über Griechisch zu lesen begann. Zu seinen Schülern gehörten Männer wie Colet, der Begründer des St. Pauls-Gymnasiums, Erasmus, Thomas Morus, Thomas

---

[1]) Katalog der Bücher Grocyns von Linacre, ed. Collect. O. H. S. II, S. 319ff.

S. 320 Fichinus in convivium Platonis
Fichini compendium in Tymeum
S. 328 In primis Plotinus Grece
Item Proculi opus
Item Proculi in Timeum Platonis

für die anderen Bücher Coxe II, Corpus Christi College, S. 34.

[2]) Johnson, S. 242: Antonio Francino Varchiese im Dedikationsbrief seines lat. *Julii Pollucis onomasticon*, Florentiae 1520.

Eliot. Für Colet ist bezeugt, daß er in seiner Oxforder Studienzeit neben den vorgeschriebenen Autoren P. und Plotin privatim las[1]); dasselbe muß man auch für More annehmen.[2]) Sicher war es Linacre, der sie auf P. hingewiesen hatte; er übersetzte Platoniker, wie Proclus und Galen.

*

Soviel von Oxford. In der Schwesteruniversität Cambridge sind vor dem 16. Jahrhundert keine Spuren des „new learning" zu erwarten. Cambridge hatte keinen Herzog Humphrey, keine reiselustigen Scholaren — oder doch nur einen, keine Professoren, die Griechisch lehrten und für P. eintraten. Die Bibliotheken besaßen, wie Mullinger, der Historiograph von Cambridge, ausdrücklich bezeugt (I, S. 323), ausschießlich lateinische Werke; Chalc. ist in Cambridge im 13. Jahrhundert nicht bezeugt. Erst mit Erasmus setzt auch hier die neue platonische Richtung ein.

Zusammenfassung.

Die Vorbedingungen für ein P.-Studium sind geschaffen, neue lateinische Übersetzungen liegen vor, auch sonstige einschlägige Literatur ist vorhanden. Das Studium der griechischen Originale wird vorbereitet durch Einführung des griechischen Unterrichts in Oxford. Der vorgeschriebene Studiengang weist zwar noch keinen P. auf, hier herrschte noch Ar.; aber für private Studien wurde P. hinreichend empfohlen und auch gewählt.

[1]) Lupton, Life S. 43.

[2]) Rudhart, Thomas Morus, aus den Quellen bearbeitet, 1829, S. 16; Lupton, ed. Utopia, Einl. S. XX.

Kap. II.

John Colet.

1. Vorbemerkungen über den platonischen Einfluß überhaupt.

Wenn die Literatur des 15. Jahrhunderts in England noch gar keine Einwirkungen des freilich noch sehr vereinzelt betriebenen P.-Studiums verriet, so ist zu erwarten, daß auch bei dem steigenden Interesse für P. im 16. Jahrhundert sein Einfluß doch erst sehr allmählich in die eigentliche Literatur eindrang, und zunächst nur bei wissenschaftlichen Autoren und in gelehrten Werken zu finden ist. So sind Skelton, Stephen Hawes, Lindsay und sogar Bale und John Heywood, obwohl sie sämtlich akademische Bildung besaßen, noch frei von platonischem Einfluß. Erst nachdem der Platonismus von den Universitäten aus und durch eine umfangreiche gelehrte Literatur verbreitet war, erst seit der Mitte des 16. Jahrhunderts erscheint P.'s Philosophie auch bei den Dichtern. Doch ist der Platonismus dieser jüngeren Gruppe von Autoren im Verhältnis zu jenem älteren, rein wissenschaftlichen verflacht, auf modische Bizarrerien erpicht und weniger philosophisch.

Bei den älteren Platonikern, die beinahe sämtlich Theologen waren, machte sich der platonische Einfluß besonders auf religiösem Gebiete bemerkbar. Colet versuchte in Nachahmung Picos della Mirandola eine geradezu greifbare Vereinigung von christlicher Religion und platonischer Philosophie. Tiefer bei Erasmus drang P. in das religiöse Bewußtsein ein, und Thomas Morus, der im Gegensatz zu dem liberalen Colet ein strenger Katholik war, vollzog eine noch innigere Verbindung beider Philosophien in der Utopia.

Thomas Lupset, Philosophieprofessor in Oxford, ließ Christentum und platonische Philosophie nebeneinander bestehen, verwundert über die große Ähnlichkeit beider. Thomas Eliot war so sehr Philosoph, daß man über ihn sagen muß, daß christliche Vorstellungen in seine platonische Weltanschauung eindrangen, und nicht umgekehrt. Bei Thomas Starkey, dem Autor des berühmten *Dialogue* (1538) rief P., ähnlich wie bei Morus, eine große religiöse Toleranz hervor, und Ascham, der schon zu den jüngeren Platonikern überleitet, wünschte ein paralleles Studium von Bibel und P. Die Dichter der Elisabethzeit, wie Edwards, Whetstone, Gascoigne, Lyly, Greene, selbst Sidney, Autoren wie Gosson, Webbe usw., sind, sofern sie überhaupt religiöse Betrachtungen anstellen, ähnlicher Meinung; die Grenzen von Religion und Philosophie verwischen sich bei ihnen immer mehr.

Von anderen Fragen als der religiösen gab z. B. das Problem des Lebensglücks Gelegenheit P. heranzuziehen. Morus vertrat P.'s contemplatives Lebensideal, Starkey schlug sich mehr auf Ar.'s Seite; Ascham schwärmte vom Glücke des Philosophen, der beim Studium der Bibel und P.'s die Freuden des Gelehrten genießt, und sah sein Beispiel von seiner gelehrigen Schülerin Lady Jane Grey nachgeahmt. Das hatte dann später seinen Reflex in der schönen Literatur; so bei Lyly, in dessen *Euphues* (1578—80) sich der Held resigniert in die Einsamkeit von Silexedra zurückzieht seinen philosophischen Betrachtungen zu leben, in dessen *Campaspe* (1580) Alexander mit seiner philosophischen Umgebung ein Leben führt wie in P.'s Akademie, in dessen *Endymion* (1585) Cynthia ähnliche weltfremde, contemplative Neigungen hat. In den zahlreichen Nachahmungen des *Euphues* und in Sidneys *Arcadia* (1590) lebte dieses platonische Lebensideal weiter.

Die platonische Anschauung, daß der Philosoph die höchste Form des Lebens darstelle, beruht auf der Überzeugung, daß philosophisches Wissen und Weisheit zur Tugend und zur Anschauung der Ideen, d. h. einer überirdischen,

göttlichen Welt führe. Nach P. ist der Wissende notwendig gut, Tugend lehrbar, und wer nach Bildung strebt, kommt der Vollendung näher. Mit dieser platonischen Ethik des *νοῦς* hängt nun der ganze ungeheure Aufschwung der Wissenschaften zur Zeit des Humanismus, d. h. eben der Wiederaufnahme P.'s. zusammen. Der moralische Endzweck gab mit einem Male allen Studien, Universitäten, Lehrern und Lehrbüchern eine neue Bedeutung und erklärt zugleich die ungewöhnliche Lehrhaftigkeit der ganzen Literatur des 16. Jahrhunderts.

In England machte sich diese Bewegung zunächst bemerkbar in zahlreichen Gründungen von Colleges[1]), Stiftungen von Vorlesungen, Einführung ganz neuer Lehrfächer wie Griechisch und „Humanity“, Berufung auswärtiger Lehrkräfte und Bücherankäufen. Dann entstand eine ganze Lehr- und Erziehungsliteratur; also Bücher wie die *Institutio principis* (1516) von Erasmus, Eliots *Governour* (1531) Aschams *Schoolmaster* (1568), Campions Schrift *De homine academico* (1570) und Mulcasters *Positions* (1581). In diesen pädagogischen Büchern spielt P. im einzelnen wiederum eine große Rolle. Ganze Enzyklopädien des Wissens wurden compiliert in den Spruchsammlungen, wie sie Erasmus, Eliot, Taverner usw. zusammenstellten. Aber auch in die schöne Literatur drang die platonische Lehrhaftigkeit allmählich ein. Das Drama, schon immer erzieherisch mit religiöser Tendenz, erhielt eine philosophische Richtung; schon der Autor des Moralspiels *The four elements* war sich bewußt, ein „philosophical work“[2]) zu schreiben. Dann bestiegen die Philosophen aber selbst die Bühne, Aristippus in *Damon and Pithias* (1564), Gnomaticus im *Glasse of Government* (1575), und dann P. bei Lyly. Der philosophische Dialog wurde gepflegt; neben ihm erstand der dialogische Erziehungsroman; nach spanischen und italienischen,

---

[1]) Vgl. Mull. I, II; Rashdall Bd. II; Clark, Colleges of Oxford 1890.
[2]) Dodsley I. S. 10.

stark von P. beeinflußten Vorbildern lieferte Lyly den ersten englischen Roman, dem sofort eine Fülle ähnlicher, gerade das Platonische[1]) nachahmender Werke folgt.

Von den einzelnen Disziplinen der platonischen Philosophie haben am meisten die Ideen und die damit verwandte Weltseele gewirkt. Bei Colet erscheint die Ideenlehre in Picos höchst barocker Stilisierung; bei Erasmus, Morus und Starkey schon ganz rein von allem allegorischen Beiwerk, nimmt sie bei Eliot die korrekte Gestalt an. Ascham scheint an ihr vorüberzugehen, während Mulcaster sie ablehnt. In andrer Form leben die Ideen bei den Dichtern fort, ganz besonders in Sidneys und Shakespeares Sonetten und Spensers Hymnen, aber auch bei Lyly. Die platonische Weltseele, die in den *Four elements* noch in der mittelalterlichen Allegorie auftritt, erhält bei More die reine Gestalt, ersteht dann in den Romanen neu in poetischer Verklärung, um bei den Sonettisten und ganz besonders bei Shakespeare eine Rolle zu spielen.

Auf politischem Gebiete feiert der platonische Communismus, bei Colet vorbereitet, in der Utopia eine glänzende Auferstehung, während die späteren Autoren von Starkey an zwar eifrig aus der Politeia lernen, aber gerade die Gemeinschaftlichkeit aller Dinge ablehnen. Der Königsphilosoph, wie ihn P. fordert, kehrt in allen Werken bis zu Lylys *Campaspe* hin wieder; einen ganzen Stand platonischer *Governours* nimmt Eliot an, während Ascham und Mulcaster ihre pädagogischen Einrichtungen vom politischen Standpunkt P.'s aus treffen.

P.'s psychologische Anschauungen werden vielfach übernommen; sogar Seelenwanderung und ἀνάμνησις klingen an; die Dreiteilung und das Federkleid der Seele, die göttliche Herkunft der Vernunft, ihre Fähigkeit in die intelligible Welt zu schauen usw., das alles kehrt wieder von Colet an bis zu Lyly und weiter.

[1]) Vgl. Vorrede zu Greenes *Euphues his censure to Philautus* 1587, Huth libr. VI, S. 152.

Die Liebe oder der Eros, nach P. (Gastmahl) ein Streben nach Ewigkeit sowohl im körperlichen, wie besonders im geistigen Sinne, wird eins der wichtigsten Motive der platonischen Literatur. Bei Colet und Starkey angedeutet, artet diese platonische Liebe später in eine zum Teil recht abgeschmackte Verachtung des Weibes und eine schwärmerische Männerfreundschaft aus, besonders unter dem Einflusse von Castigliones *Cortegiano* (englisch 1561). Schon der *Governour* enthält ein langes, die Quelle stark erweiterndes Kapitel über die Freundschaft; dann folgt eine ganze Anzahl von Dramen, die dieses Thema behandeln, von Edwards *Damon and Pithias* an, über Lylys *Endymion* hinweg bis zu Marlowes *Edward II.* (1591) reicht die Vorliebe für diesen platonischen Vorwurf. Der Roman bemächtigt sich des Stoffes, im *Euphues* und in der *Arkadia* und anderen Büchern handelt es sich der Hauptsache nach um Freundespaare; eine Novellensammlung von Tilney ist *Flowers of friendshippe* (1568) betitelt. Die Lyrik behandelt das Thema; so in *Tottels miscellany* (1557) Grimald, später dann neben anderen besonders Shakespeare und Barnfield. Parallel dem Lobe der Freundschaft geht bei allen Autoren, die es verkünden, eine platonisierende Geringschätzung des Weibes.

Die platonische Ästhetik liegt den älteren Denkern fern; eigentlich erst Sidney hat das richtige Verständnis über die Einheit von Gut und Schön, wie sie P. lehrt. Neben ihm stehen dann wiederum Spenser und Shakespeare, etwas ferner Lyly.

Ein rein äußerlicher Einfluß P.'s liegt vor in dem Überhandnehmen der dialogischen Literatur. More bedient sich, außer in den historischen Schriften, fast ausschließlich der Gesprächsform. Sir Thomas Smith ahmt bewußt P.'s Art nach, und Eliot nennt eins seiner Werke ausdrücklich *A dialogue Platonike.* Starkey ist geschickt in der Nachahmung der maieutischen Methode, in der Ascham im *Toxophilus* geradezu Meister ist. Die eigentliche Literatur nimmt auch dialogische Form an, die Gattung der Rahmenerzählung

und der Novellensammlung beruht zum großen Teil auf P.'s vorbildlichen großen Gesprächen. Selbst in der Wahl des Titels läßt sich hie und da P.'s Einfluß aufspüren.

2. John Colet.

Der erste englische Humanist nun, von dem uns Vorlesungen und Schriften mit starkem platonischem Einschlag nicht nur bezeugt sondern auch erhalten sind, ist John Colet (1467?—1519), seit 1510 der berühmte Londoner Gymnasialdirektor. Hier kann man endlich an Originaläußerungen beobachten, wie P. erfaßt wurde.

Colet war schon in der Oxforder Studentenzeit (1483 bis 93) unter Grocyn und Linacre mit Hilfe von Ficinos Übersetzungen in P. und Plotin eingedrungen[1]); er brach 1493 nach dem Festlande auf, wo er in Paris und Orleans Freunde und Schüler Ficinos und Picos kennen lernte.[2]) In Italien war er wahrscheinlich Schüler Ficinos.[3]) Erasmus[4]) bezeugt für seine italienische Zeit die Lektüre des Dionysius Areopagita und der Kirchenväter, so unter andern des Neuplatonikers Origenes. Daneben muß ein Studium der Werke Ficinos, Picos[5]), auch Philos und vor allem P.'s[6]) selber gegangen sein. Wir dürfen daher eine platonisch-mystische Auffassung bei ihm erwarten, die denn auch in allen seinen wissenschaftlichen Äußerungen hervortritt. 1495 nach England zurückgekehrt, las er 1496—1504 in Oxford über das neue Testament, mit besonderer Bevorzugung der Paulinischen Briefe.

Von diesen Vorlesungen sind die über den Römerbrief (1496) und den ersten Korintherbrief (1498) überliefert (ed.

[1]) Lupton, Life, S. 39, S. 43.

[2]) Lupton, ed. Two treatises on the hierarchies of Dionysius by J. Colet, 1869, S. XVI—XVIII.

[3]) Lupton, Life S. 50—55.

[4]) Daselbst, S. 57.

[5]) Daselbst, S. 79.

[6]) Lupton, ed. An exposition of St. Pauls first epistle to the Corinthians by J. Colet, 1874 S. XXXff.

Lupton 1873—1874); trotz aller Bemühungen konnte ich auf dem Festlande nur die letzteren erlangen; sie genügen indes, um zusammen mit Luptons Angaben zu beobachten, wie sehr Colets akademische Tätigkeit im Zeichen P.'s stand. Neben den Vorlesungen ging in Oxford ein erneutes gründliches Studium des Dionysius einher, das die Entstehung zweier vollständig von Dionysius abhängiger Abhandlungen[1]) zur Folge hatte und nicht ohne Einfluß auf die Vorlesungen war.

Seit 1504 wirkte Colet als Dean of St. Pauls in London und setzte dort in seinen Predigten gewissermaßen die Oxforder Vorlesungen fort.[2]) Seine Predigten waren stets sehr besucht, Thomas Morus und Erasmus gehörten zu seinen Zuhörern. Bei seinen Amtsgenossen fand er freilich wegen seiner modernen Anschauungen häufig Widerspruch; nicht selten war er so weit, sein Amt aufzugeben, ja aufgeben zu müssen.[3]) 1509 gründete er das St. Paulsgymnasium, unter Assistenz von Erasmus[4]); sein erster griechischer Lehrer war Will. Lyly, der berühmte Graecist.

Wenn man in Colets Produktion einmal Werke findet mit rein aristotelischem Charakter, dann solche, die bei einem wirren Durcheinander der verschiedensten Einflüsse P. und die Platoniker heranziehen, und drittens solche, die eine strenge Conzentration auf P. und die Platoniker verraten, und dabei die parallele größere Entwicklung des platonischen Humanismus aus der aristotelischen Scholastik im Auge behält,[5]) darf man wohl annehmen, daß sich in Colet eine Wandlung des Aristotelikers zum Platoniker vollzog[6]) und die Werke mit ihren verschiedenen philosophischen Standpunkten in entsprechender Weise zeitlich aufeinander folgten.

[1]) Ed. Lupton 1869.

[2]) Lupton, L., S. 170.

[3]) Lupton, L, S. 203.

[4]) Froude, S. 91.

[5]) Vgl. etwa Fritz Schultze, Gesch. d. Philosophie d. Renaiss. Bd. 1.

[6]) Lupton, Einleitung zu den Episteln an Radulphus S. XXV: . . . it need cause us no surprise to find Colet, Platonist as in the main he was, starting with Aristotelian terms, at the beginning of his task.

Beinahe rein aristotelisch ist Colets kleiner Traktat *On Christs mystical body, the church*[1]); er mag noch in der Zeit vor der italienischen Reise entstanden sein[2]); Ar.'s *De generatione et corruptione* ist die Hauptquelle, Stoff und Form, Entelechie sind daraus geschöpfte Begriffe.

In einer zweiten Periode, etwa 1495, nach der Rückkehr aus Italien, sind die *Epistolae ad Radulphum*[1]) entstanden. In diesen vier Briefen wandelt Colet ganz die Pfade Picos, indem er wie jener im *Heptaplus* versucht, die Genesis (Vers 1—14) mit Hilfe eines höchst komplizierten philosophisch-mystischen Apparats zu erklären.

In der ersten Epistel (über Kap. I, Vers 1—5) werden nicht weniger als sechs Autoritäten angezogen: Origenes, Hieronymus, Philo, Aristoteles, Augustin, Dionysius Areopagita. Wenigstens eine indirekte Spur P.'s läßt sich nachweisen: Colet führt an, daß „Philo hebreus" aus dem Satze „deum universa simul creasse sua aeternitate" (S. 167), gefolgert habe, die Welt sei ewig. Diese Annahme Philos geht zurück auf den Timaios, wo die Theorie von der erschaffenen und doch ewigen Welt aufgestellt wird.

Die zweite Epistel (über Vers 6—8) enthält mehrere indirekte und mindestens eine direkte Beeinflussung durch P.

Auf die Ideenlehre, oder den Gegensatz von Sinnen- und Ideenwelt wird angespielt, wenn Colet betont, daß Moses dem ungebildeten Volke nicht über die „divinas res" (S. 170), sondern nur über „quae sentiuntur", nicht von den höchsten geistigen Dingen, sondern nur von den faßlichsten und sichtbaren gepredigt habe. Freilich kann Colet ähnliche, im Grunde natürlich auf P. beruhende Bemerkungen in Chrysostomus oder de Lyra benutzt haben (Lupton, L., S. 249).

Zur Erklärung von Colets Interpretation von Vers 6—7,

---

1) ed. Lupton 1876.

2) Lupton sagt nichts Näheres über die Entstehungszeit Einl. S. XXIX, scheint ihn aber in die unmittelbare Nähe hinter die Rad.-Briefe, und diese sehr früh in die zweite Oxforder Zeit zu setzen, L., S. 246—50.

die aus Pico della Mirandola geschöpft ist, muß etwas weiter ausgeholt werden.

P. gibt im Timaios folgende Theorie des Weltgebäudes. Der Demiurg schuf die Welt nach einem ewigen Vorbilde, nach der unvergänglichen und ungewordenen Welt der Ideen. Außer dieser Welt schuf Gott die Planeten, oder gewordenen Götter (Göttersöhne), deren jeder, wie auch die vorher erschaffene Welt, eine Seele hat. Der Mensch, die Tiere und Pflanzen sind das Werk der gewordenen Götter, nur die Seele verleiht Gott, wenigstens zum Teil. Zwischen Ideen- und Erscheinungswelt besteht das Verhältnis der vollkommenen Entsprechung. Dieses Weltgebäude P.'s wurde von seinen Nachfolgern je nach ihrer religiösen Überzeugung umgestaltet. Philo[1]), der Jude, verquickte sie mit alttestamentlichen Vorstellungen; die neuplatonische Schule[2]), von Plotinus bis Proclus, stellte eine Verbindung zwischen der intelligiblen und sensiblen Welt durch eine unendliche Zahl von Emanationen Gottes her, die in einer Stufenfolge von Gott bis zum letzten Erdengeschöpf führt. Dionysius, der sogenannte Areopagit, blieb bei der Trennung der beiden Welten: bei ihm wandelten sich die Ideen zu Engeln, die er in drei Hierarchien zu je drei Stufen, im ganzen also in neun Klassen von Engeln einteilte; Gott steht an ihrer Spitze. Dieser Engelwelt entspricht auf Erden die kirchliche, deren Spitze Jesus ist; neun Grade sind ihm untergeordnet. Bei Pico della Mirandola[3]) nimmt P.'s System folgende Form an: das All zerfällt in drei Welten; die oberste ist die göttliche Welt mit neun Ordnungen von Engeln, die Gott als die „prima unitas“ umgeben, dabei aber unbeweglich und intelligibel sind. Dieser höchsten Welt entspricht — in platonischer Weise — eine geringere, die himmlische; auch sie ist ewig, bewegt sich aber. In neun Sphären eingeteilt, umschließt sie eine zehnte, fest-

---

1) Lupton, Einl. zu den Rad.-Briefen S. XXVff.

2) Rigg, Einl. zu Life of Picus earl of Mir. transl. by Thomas More, 1890, Tudor library.

3) Vgl. Dreydorff.

stehende. Die dritte, sublunarische Welt ist wiederum ein Abbild der zweiten und enthält neun Formen korruptibler Wesen, unter denen der Mensch einen Mikrokosmus für sich darstellt.

Dieses System, in dem sich Plato, Plotin, Dionysius und christliche Vorstellungen mischen, meint Colet, wenn er (S. 10) ausdrücklich auf die Einteilung des Universums „as is done by the Platonist Mirandola“ [1]) hinweist. Freilich zitiert er nicht sklavisch [2]); aus Picos drei Welten sind bei ihm vier geworden; die oberste Stufe ist geteilt in eine göttliche und eine andere der Engel. Verbunden sind die vier Regionen nicht durch die platonische Entsprechung von Vorbild und Abbild, sondern durch „a kind of interconnection and community of condition“ (510), die sich für die drei unteren Kreise in einem „Teilhaben am Stoff“ kundgibt. Gott allein ist reine Form. Auf diese Weise wird auch noch aristotelisches Gut eingemischt.

Immerhin ist in diesem Konglomerat von Systemen P. unverkennbar der Ausgangspunkt.

Zur Erklärung von Vers 8 [3]) benutzt Colet nachweisbar

---

[1]) (S. 10): Let me first however divide the whole universe, as is done by the Platonist Mirandola in his Hexameron, into four worlds.

The first of these is God himself, the World of worlds; and this I call the divine world. The second is the angelic, consisting of the bright choir of angels. The third is the heavenly, composed of the everlasting orbs. The fourth and last is this world inhabited by men; the whole region contained beneath the orbit of the Moon, which may be termed the earthly world.

These four worlds, like the four elements, are linked together by a kind of interconnexion and community of condition; as plainly appears, when they are thus set down:

The Divine world —	Immoveable —	Eternal.
The Angelic world —	Eternal —	Moveable.
The Heavenly world —	Sensible —	Eternal.
The Earthly world —	Sensible —	Corruptible.

[2]) Auch den Titel gibt er ungenau an, statt *Heptaplus Hexameron*.

[3]) Genesis I, Vers 8 . . . Und es wurde Abend und wurde Morgen, der zweite Tag.

den Timaios; er behandelt die Stelle mit besonderer Sorgfalt und bereitet weitschweifig auf seine Ansicht vor, auf die er, als etwas ganz Neues, sehr stolz zu sein scheint. „Suffer me, though we be old bottles, to pour in some new wine“ (S. 12). Er scheint zu fürchten, für Radulphus zu modern zu werden, der wahrscheinlich ein älterer, nicht gereister Theologe war.

„Pray hear[1]), what this second day is. It is in fact, according to my view, eternal *time*[2]) which comes second in order after absolute eternity. For as eternity is all time united, so eternal time is eternity resolved. And as eternity, called by Moses *the first day,* is the measure of the divine work, summarily embraced by him in the beginning of his account, so eternal time, called the *second day,* is the measure of that work affecting[3]) the heavens [? celestial], touched upon in the second part of his account. This latter is the *day* of the firmament, as eternity is the *day* of the epitome of the work, or creation of God. On which account, after speaking of the creation of the firmament, Moses adds a second measurement to his second work, as he had before added the first measurement to the first work; that he may employ the proper measure adapted to it.

---

[1]) Die kursiv gedruckten Wörter sind von Lupton als biblische gekennzeichnet.

[2]) Nach Luptons Übersetzung S. 12; lat. Text (S. 142): Nempe, ut mihi videtur, eternum tempus; quod est ab ipsa eternitate ordine secundum. Ut enim eternitas est omne tempus counitum, ita quoque tempus eternum est eternitas explicata. Atque ut divini operis, quod Moyses summatim complexus est primo sermone, eternitas mensura est, quem *diem unum* vocavit; ita celestis operis, quod secundo sermone attingit, mensura eternum tempus est; quem *diem secundum* vocat: qui dies est firmamenti, sicut eternitas dies summarii opificii vel creacionis dei. Quare Moyses quum firmamentum factum esse dixerat, ut ei suam accommodatam mensuram adhiberet, ut antea primum primo, ita secundum secundo adjunxit. Deus et angelica natura eternitate mensurantur. A celo tempus incipit. Ut igitur eternis eternitas, ita temporariis tempus.

[3]) Mensura operis celestis = measure of the work celestial; Luptons Fassung erscheint unnötig gespreizt.

God and the angelic nature are measured by eternity, time takes its beginning with the heaven. And so eternity applies to the eternal, as time to the temporal."

Der Sinn ist offenbar folgender: Gott ist ewig, sein Maß ist die Ewigkeit; das Firmament, die Himmelskörper, Gottes Schöpfung haben zum Maße die Zeit; Zeit ist das Abbild der Ewigkeit, genau wie die Schöpfung ein Abbild des Schöpfers ist; „just as eternity befits the intelligible world, so does eternal time the sensible" (S. 13)[1]). Die intelligible Welt ist in der Ewigkeit, die sensible in der Zeit, und wie die sensible das Abbild der intelligiblen Welt ist, so ist die Zeit das Abbild der Ewigkeit.

So lehrt P. im Timaios, wo der Demiurg nach dem Muster der Ewigkeit, die das Maß für die Welt der Ideen und seiner selbst ist, für die geschaffene Welt die Zeit, und zwar wiederum ewige Zeit schafft; dort heißt es folgendermaßen[2]):

„Als nun der Vater, der es erzeugte, in dem Weltganzen, indem er es in Bewegung und vom Leben durchdrungen sah, ein Abbild der ewigen Götter erblickte, ergötzte es ihn, und erfreut sann er darauf, seinem Urbilde es noch ähnlicher zu gestalten. Gleichwie dasselbe nur eben ein unvergänglich Lebendes ist, versuchte er, auch dieses Weltganze soviel wie möglich zu einem solchen zu vollenden. Da nun die Natur dieses Lebenden aber eine unvergängliche ist, diese Eigenschaft jedoch dem Erzeugtem vollkommen zu verleihen unmöglich war: so sann er darauf, ein bewegliches Bild der Unvergänglichkeit zu gestalten, und machte dabei zugleich den Himmel ordnend, dasjenige, dem wir den Namen der Zeit beigelegt haben, zu einem in Zahlen fortschreitenden unvergänglichen Bilde der in dem Einen verharrenden Unendlichkeit."

---

[1]) S. 173 quemadmodum intelligibili mundo convenit eternitas, ita sensibili eternum tempus.

[2]) S. 154 der H. Müller'schen Übersetzung.

Die inhaltliche Übereinstimmung scheint ganz offenbar zu sein.

Lupton (S. 12) möchte das Ganze auf Boëthius, *De consolatione philosophiae* zurückführen. Nun beruft sich Boëthius an der betreffenden Stelle (Prose VI), wo annähernd dasselbe ausgesprochen wird, ausdrücklich und mehrfach auf P., so daß auch Lupton einen mittelbaren Einfluß zugestehen müßte.

Ich möchte aus folgenden Gründen aber unmittelbaren Einfluß des Timaios annehmen.

Erstens ist der Zusammenhang, in dem die Zeit- und Ewigkeitslehre vorgetragen wird, bei P. ganz derselbe wie bei Colet. Beide haben soeben beschrieben, wie Gott die Welt erschaffen habe; darauf folgt bei beiden die Schöpfung der Zeit als Abbild der Ewigkeit. Colet nennt die Zeit „day of the firmament"; P. sagt: „Die Zeit entstand mit dem Himmel." Boëthius geht von der Ewigkeit Gottes aus — von der Weltschöpfung ist nicht die Rede —, die Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit in sich schließt, während alles Geschaffene sich immer in einer der drei Zeiten bewege.

Zweitens hätte es nicht der vorbereitenden Worte von neuem Wein usw. bedurft, wenn Colet den alten Boëthius im Sinne gehabt hätte; das ganze Mittelalter und die Scholastiker kannten ihn, er war notwendig auch Radulphus bekannt, und seine Weisheit hätte Colet nie und nimmer in Gegensatz bringen können zu dem abgestandenen Schulwissen, das er bei seinem Freunde im geheimen zu fürchten scheint.

Der neue Wein, der das alte scholastische Faß möglicherweise zum Bersten bringt, ist P.s Lehre, direkt aus dem Timaios geschöpft.

Der dritte und vierte Brief enthalten viel scholastischen Kram, so gut wie nichts Platonisches. Höchstens in Nr. III, wo über die Elemente gesprochen wird, ist eine Entlehnung möglich. Die einzelnen Elemente, in der Reihe Erde, Wasser, Feuer, Luft, Äther ansteigend, im Werte verschieden, bringen Geschöpfe hervor, die wiederum im gleichen

Verhältnis der Degeneration stehen. Dieselbe Degeneration vom Manne über die Frau zu den Vögeln und Vierfüßern nimmt P. im Timaios an.[1])

Die vierte Epistel ergibt nichts.

Zusammenfassung.

Unter den verschiedenartigen Einflüssen, die in den Episteln an Radulphus zusammenströmen, tritt der P.'s und der Platoniker schon deutlich hervor; Colet teilt P.'s Anschauung von den Ideen, indem er göttliche und irdische Dinge scheidet; sein Bild vom Universum geht auf P. zurück, und er benutzt den Timaios.

*

In einer dritten Periode scheint Colets Entwicklung zum Platoniker abgeschlossen zu sein. Aus dieser Zeit stammen die Vorlesungen über den ersten Korintherbrief (1498). In diesen kommen nur noch Platoniker wie Dionysius, Ficino und Pico zu Worte.[2]) Erasmus, der 1497 nach Oxford kam, bemerkte[3]) über Colet und seine Vorlesungen: „Coletum cum audio, Platonem ipsum mihi videor audire.“ Die Beschränkung auf die Paulinischen Briefe hat auch ihren Grund in Colets Platonismus.[4]) Das Studium P.'s und der Neuplatoniker, also des Plotin, Dionysius, Ficino und Pico, mußte ihn mit besonderer Vorliebe für die Episteln Pauli erfüllen, in denen ja viel P. Verwandtes enthalten ist. „In reading, for example, the Epistle to the Hebrews, besides the mentions of 'ministering spirits', which would be so significant to him after Dionysius, he would hear familiar tones

---

[1]) Lupton gibt diese Quelle S. 17.

[2]) Lupton, Life, S. 59. S. 79; Seebohm, S. 11.

[3]) Epistolae Erasmi 1521 (in Basel bei Froben), S. 254 Brief an Rob. Fisher; Johnson, S. 159; Demaus, Life of Tyndale 1871, S. 26; Froude, S. 37.

[4]) Lupton, Einleitung zu den Korinthervorlesungen S. XXX ff. und Life, S. 79.

in such expressions as 'the example and pattern of heavenly things . . . the holy places made with hands, which are the figures of the true . . . through faith we understand that the worlds were made by the word of God, so that things which are seen were not made of things which do appear'. He would seem, in all this, to find again the ideas of his master Plato.“ [1])

Colets neuartige, d. h. platonische Betrachtungsweise des neuen Testaments erregte ungeheures Interesse vonseiten der Studenten, sein Hörsaal war stets überlaufen[2]); andrerseits schüttelten die älteren an das Hergebrachte gewöhnten Theologen[3]) bedenklich die Köpfe.

Über die Vorlesungen zum Römerbrief (1496) kann ich nur angeben, daß P. und Plotin unter Nennung des Namens zitiert werden[4]); besonders übernimmt Colet communistische Anschauungen aus der Republik[5]), die dann auf More gewirkt haben mögen. Auch aus Ficinos *Theologia platonica* wird ausführlich zitiert.[6])

Um so eingehender sollen die Vorlesungen zum ersten Korintherbrief behandelt werden.

Zitate aus P. finden sich nicht,[7]) der Name wird sehr selten erwähnt. Der Einfluß der platonischen Philosophie offenbart sich in einer innigen Durchdringung religiöser und platonischer Anschauungen. Zitate aus Ficino und weitläufige Entlehnungen aus Pico kommen vor; in den meisten Fällen ließ sich feststellen, ob direkte oder indirekte Einwirkung vorlag.

*

---

[1]) Lupton, Einleitung zu den Korinthervorlesungen S. XXXI.

[2]) Lupton, Life, S. 60; Demaus, Life of Tyndale, S. 26—27.

[3]) Froude, S. 45; Seebohm, S. 11 ff.

[4]) Lupton, Life, S. 43, S. 52.

[5]) Lupton, Life, S. 74—75.

[6]) Lupton, Life, S. 57.

[7]) wenn man nicht den wörtlichen Anklang an Phaidon cap. 33 als solches rechnen will, „prisonhouse of flesh“ (S.17) für menschlichen Körper.

P.'s Ideenlehre, oder die Lehre von den zwei Welten stellt das Hauptkontingent der verschiedensten Beeinflussungen.

a) Indirekter Einfluß P.'s

Die Erklärung von Kap. III, 1—3[1]) beruht wahrscheinlich, wie die ähnliche im zweiten Rad.-Brief, auf Chrysostomus oder de Lyra, besonders da Colet auch auf Moses anspielt: ein schwacher Körper kann nur leichte Kost, etwa Milch vertragen, ebenso kann ein schwacher Geist nur Einfaches verstehn; aber eine starke Seele ist den erhabensten Wahrheiten gewachsen. Den schweren Speisen gleichen die Wahrheiten der intelligiblen Welt[2]); sie müssen, um geringeren Geistern verständlich zu werden, sensibel gemacht werden. Daher sprach Moses zu den Juden, Jesus zu den Jüngern und Paulus zu den Korinthern, so wie diese es eben verstehen konnten, sensibel, nicht intelligibel. Der Zusammenhang mit P. ist klar.

Aus Ficino *Theol. plat.* II.[3]) geschöpft ist folgende Stelle: „The Platonists hold that, although perfect objects in nature, and the causes we term natural agents, appear to us of themselves alone to act upon, and transmute, and form after their own likeness, external matter; yet in truth they are not the primary cause of the changes that take place, but rather instruments of a divine skill and working, to which they obey and are subservient."

Auf P.'s Prinzip der Ideen beruht auch das Weltgebäude, das Colet, direkt aus Pico schöpfend, wie in den Episteln an Rad., in Kap. 12 errichtet. Ohne seine Quelle zu nennen, wie früher, vermeidet er die Ungenauigkeit, in

[1]) So konnte ich, Brüder, zu euch nicht reden, wie zu geistlichen, sondern wie zu Menschen von Fleisch, zu unmündigen in Christus. Milch gab ich euch zu trinken nicht feste Speise. Ihr vermochtet es noch nicht, ach ihr vermögt es auch jetzt noch nicht.

[2]) Sublimiora vero et difficiliora perspectu in intelligibilibus duro et difficili coetu papulo comparantur (S. 181).

[3]) Lupton, ed. Kor.-Vorlesungen S. 140.

die er damals verfallen war, gibt dem Ganzen aber einen wesentlich christlicheren Charakter.

Das ganze All ist ihm „a Christian universe". Die oberste Stufe nimmt darin die „spiritual world" mit Gott und neun Ordnungen Engeln.[1]) Diese Region trägt nochmals besonders den Namen der christlichen Welt (S. 126). Dann kommt die himmlische Sphäre, dann die sublunarische, immer mit neun Unterabteilungen und einem Führer, genau wie bei Pico (vgl. Dreydorff). Colets Zutat ist wiederum eine vierte Welt; aber, anders wie früher, läßt er diese jetzt aus neun Stufen von Menschen bestehn, an deren Spitze Jesus steht. Jesus ist zugleich Abbild, Erscheinungsform Gottes, und selbst wiederum Idee, nämlich Idee des Menschen. Colet gebraucht sogar den Ausdruck[2]) idea. Dieser Zug ist Pico ganz fremd, in seinem System hat Jesus keinen Platz.[3]) Dionysius kann dazu beigetragen haben, in dessen irdischer Welt der Kirche Jesus herrscht und in Gott seine Entsprechung in der göttlichen Welt hat. Neu bleibt, freilich aus P. herbeigeholt, die Anwendung der Ideenlehre auf Jesus: Jesus als Idee des Menschen. — Der Mensch selbst ist eine Welt für sich, ein Mikrokosmos (S. 133); das geht über Pico auf den Timaios zurück[4]); und zwar sind die geistigen Kräfte ein Abbild der Engelwelt, die edlen Teile des Körpers ein Abbild der himmlischen, und die untergeordneten erinnern an die Erde. Diese Dreiteilung hängt mit P.'s psychologischen Vorstellungen zusammen.

---

[1]) Die Namen der einzelnen Engelklassen sind aus Dionysius geschöpft, ohne daß die Einteilung in Hierarchien mitgemacht wäre.

[2]) Ordinator ipse rerum omnium (= Gott) voluit homo esse, et capud (?) et centrum et idea et firmamentum et primum et perfectio et Deus hominum (S. 253).

[3]) Vgl. Dreydorff.

[4]) Wie Lupton, ed. Kor.-Vorlesungen S. 133 hervorhebt.

b) Direkter Einfluß P.'s α) äußerer.

P. vergleicht (Rep. ζ, 1—2) die Menschen mit in einer unterirdischen Höhle Gefangenen, die, selbst völlig im Dunkeln, auf einer hellen Wand die Schatten der oben sich bewegenden Menschen usw. sehen, aber nie zur Anschauung der Dinge selbst kommen.

Darauf spielt Colet bei der Erklärung von I. Korinther I, 26–27[1]) an; die Großen dieser Welt gehören darum nicht zu den Berufenen des Herrn, weil ihre Seelen auf Dinge[2]) gerichtet sind, die nicht wirklich sind und der göttlichen Form entbehren, also auf irdischen Besitz usw. Eine solche Seele verliert die Fähigkeit,[3]) Blicke in die überirdische Welt zu tun. Die Menschen aber, die so verblendet sind, beklagt Colet aufs tiefste und vergleicht sie Leuten, die unter der Erde in Dunkelheit und Unwissen, fern von der Region des Lichts und des Lebens zurückgehalten werden.[4])

β) innere Einflüsse.

Die eigenartige Stellung, die Colet Jesus in seinem System der Welt anweist, bewies bereits die tiefe innere Beeinflussung auf religiösem Gebiete.

Damit ist aber die Ideenlehre noch nicht erledigt. Jesus ist also die Erscheinungsform Gottes, andererseits entspricht dem Gott Vater der obersten Sphäre auf Erden „Deus verbum“ (S. 127). Das sollen aber nicht zwei verschiedene Abbilder derselben Idee sein, sondern Jesus wird als das menschgewordene Wort Gottes hingestellt: „verbum mirificum

[1]) Sehet an, lieben Brüder, euren Beruf; nicht viel Weise nach dem Fleisch, nicht viel Gewaltige, nicht viel Edle sind berufen usw. usw.

[2]) nämlich auf: rationes et dispositiones longe contrarias divinae formationi S. 174.

[3]) divinarum rerum rationes et imagines excipere referreque non potest S. 174.

[4]) Nec liberi vagantur supra in luce et calore, sed tenebrescoso frigore et maliciosa ignorantia deorsum in inferiori loco longe a regione claritatis et vitae detenentur. S. 175.

humanatum, ratio Dei in homine, Jesus Christus" (S. 203), „sapientia tandem quasi humanata, in persona humana" (S. 23).

Nur ein überzeugter Platoniker konnte zu folgender Vorstellung vom Heilandsberufe Jesu kommen, die wiederum mit der Ideenlehre zusammenhängt.

Nach P. hat Gott dem Menschen einen Teil Vernunft in die Seele eingepflanzt; diese göttliche Vernunft (*τὸ λογιστικόν*) vermittelt die Glückseligkeit durch die Anschauung der ewigen Ideen, denen sie verwandt ist.

Diese Rolle des *λογιστικόν* spielt bei Colet Jesus; daß der Heiland die Erlösung und Glückseligkeit bringt, dazu braucht es keinen P., aber die neue Art, wie er es tut, schöpft Colet aus P. Jesus ist „ratio Dei in homine" (S. 203), und zwar in der Seele, als „the true and good eternal principle itself" (S. 63, lat. S. 204). Gott hat ihn gesandt, damit der Mensch erkennen könne „the likeness of heavenly things and the pattern of things above the heaven, even the truth of God himself" (S. 132).

Jesus ist gekommen, die Menschen zur Anschauung der überirdischen Welt zu führen! So erhält das Evangelium vom Messias eine platonische, rein rationelle Erklärung. Jesus erscheint als ein Symbol, eine Personifikation des platonischen *λογιστικόν*.

Die italienischen Platoniker usw. haben diesen Zug nicht[1]); er scheint, wie jener von Jesus als Idee des Menschen, Colets neuer, d. h. aus P. direkt geschöpfter Gedanke zu sein.

An einer Stelle[2]), wo auch die Lehre von der Seelenwanderung anklingt, wendet Colet die Ideenlehre an, um den Unterschied zwischen menschlichem Wissen und göttlicher

---

[1]) Vgl. für Pico, Dreydorff; für Ficino, Stein, Bd. 3, S. 157ff.

[2]) S. 19: a man must needs be wholly moved by the Spirit of God, and born again, and made anew after a spiritual form that, being wholly spiritual, he may spiritually discern, search out, gather, and receive, *the spiritual things of God;* — receive them, I say, not by his own spirit,

Weisheit auseinanderzusetzen. Gott allein „knoweth the things of God“, Gott allein hat die Weisheit der Ideen. Das Wissen von der Welt aber, worauf sich so viele etwas zu Gute tun, ist ohne Wert. Nur wer nach dem Wissen von den Ideen, den „spiritual things of God“, strebt, dadurch wie neugeboren wird und einem edleren Vorbilde nachgeahmt scheint, nur der ist weise und zugleich mächtig. Wer von Gottes Geist erfüllt ist, der erlebt eine solche Wiedergeburt und schaut die Ideen.

Das ist ganz platonisch gedacht; nach P.[1]) vermag der Philosoph mit Hilfe seiner göttlichen Seele die Ideen zu schauen, und wird dadurch weise und mächtig. Colet übersetzt dies etwas ins Christliche, nennt die Ideen „spiritual things“, ihre Erkenntnis bewirkt dasselbe wie die der platonischen Ideen.

*

Nachdem so den zahlreichen Spuren der platonischen Ideenlehre nachgegangen worden ist, soll noch darauf hingewiesen werden, daß bei der eben betrachteten Frage nach dem wahren Wissen, das weise und mächtig machen soll, wie auch bei der Entlehnung von der platonischen Höhle, P.'s Ethik des νοῦς hineinspielt. Tugend ist lehrbar (Protagoras, Laches, auch Republik). Wer wirkliches Wissen hat, nicht nur Einzelkenntnisse von Dingen der Erscheinungswelt, weiß, was recht und gut ist, und niemand kann — nach P. — etwas wider sein besseres Einsehen tun. Ebenso muß der Unwissende das Unrichtige, d. h. das Schlechte, tun und lasterhaft sein.

Aus P. entlehnt ist der Gedanke vom geringen Werte des Weibes (Timaios, Gastmahl). Im dritten Rad.-Brief angedeutet, findet sich diese Vorstellung hier darin ausge-

---

but by the Spirit of God, who alone *knoweth the things of God. They only that are endued with this Spirit know the things of God: they only have right and title, to be called wise, and further than that, powerful.*

[1]) Vgl. Republik, Phaidros, Gastmahl usw.

drückt, daß in den höheren Welten „all things are mascules; in the lower feminine; in the lowest most feminine of all" (S. 131). Dazu passen dann auch Colets Anschauungen von Liebe und Ehe. Mit einer deutlichen Beziehung auf Symposion, Kap. 27ff., wo von geistiger und körperlicher Liebe und Zeugung die Rede ist, bemerkt Colet: „Both before marriage and after, Christian men and Christian women alike ought to strive with all their might after angelic chastity, after a spiritual and masculine fertility, not so much of body as of spirit; that they may bring forth what is spiritual and unseen, rather than what is sensible" (S. 95).

Daß Colet P.'s erotische Vorstellungen bekannt waren, beweist auch folgende Stelle, die eine direkte Benutzung des Symposions verrät, aus einem kleinen Traktat „A ryght fruitful monicion"[1]), die hier angefügt werden soll: „Have lyttell or none affection and love to these erthely and temporall thinges. . . . And remembre, as a man loveth, so he is: for the lover is in the thyng loved more properly than in hymselfe. Wherefore, if a man love erthely thynges, he may be called an erthely man. And if he love principally hevenly thynges or God, he may be called an hevenly or a godly man" (S. 309).

Das ist wiederum aus dem Symposion[2]), Kap. 25—29, geschöpft, wo sowohl von der höheren Liebe nach den geistigen Dingen im Streben nach Weisheit und den Ideen, als von dem Sich-im-Andern-Sehn die Rede ist. Obwohl die religiös-christliche Nutzanwendung nicht zu verkennen ist, läßt die deutliche Parallele zum Gastmahl eine direkte Benutzung vermuten.

Zusammenfassung.

Colet kannte die Werke P.'s und der Platoniker; er war der erste Engländer zur Zeit der Renaissance, der nach-

[1]) Abgedruckt in Lupton, Life, S. 305.

[2]) Lupton weist S. 255 auf P. als Quelle hin.

weislich platonische Philosophie in Schriften und Universitätsvorlesungen verbreitete. Seine theologischen Anschauungen sind aufs tiefste von P. beeinflußt und zwar besonders durch Die Lehre von den Ideen. Aus den von mir benutzten Werken läßt sich die Benutzung mindestens des Timaios, der Republik und des Symposions nachweisen.

3. The interlude of the four elements.

Einen gewissen Platonismus, der vielleicht von Colet ausgegangen ist, weist das erwähnte akademische Moralspiel auf, das, etwa 1512 geschrieben, 1519 gedruckt wurde und *Interlude of the four elements*[1]) betitelt ist.

Wie in Medwalls ähnlicher Moralität *Nature* (zwischen 1493—1500 entstanden) Aristoteles allein „the philosopher electe"[2]) war, so herrscht auch hier noch das scholastische Element vor; auch hier ist die mittelalterliche Allegorie der Weltseele, Natura, deren Stammbaum über Lydgate und Alanus ab Insulis hinaufreicht und freilich in P. wurzelt, die Hauptfigur. Aber, wenn sich auch kein direkter Einfluß bemerkbar macht, mutet doch folgendes als echt platonisch an.

Der Prolog erzählt, daß das Stück dazu beitragen soll, denen „that ignorant be" (S. 9) zu Wissen zu verhelfen. Wer nach Erkenntnis strebt

> . . . at the last shall come to
> The knowledge of God and His high majesty,
> And so to learn to do *his duty*, and also
> To deserve of His goodnes partner to be. (S. 9).

Wissen führt zur Erkenntnis Gottes, zur rechten Pflichterfüllung und läßt an Gottes Güte teilhaben; das erinnert an den platonischen Satz vom Wissen als Führer zu den Ideen und von der Lehrbarkeit der Tugend (Protagoras, Laches).

---

[1]) Ed. Dodsley, Bd. 1.

[2]) Brandl, Quellen des weltl. Dramas, S. 76.

Daher hat auch der Mensch vermöge seiner vernünftigen Seele einen natürlichen Trieb zum Wissen [1]), der ihn vom Tiere unterscheidet; die schwerste und letzte Versuchung droht dem Menschen durch „Ignorance", die Feindin aller „whoreson 'losophers" (S. 40), eine Figur, die weder bei Medwall noch bei Lydgate oder in den *Echecs amoureux* vorkommt.

Dieses Betonen der moralischen Bedeutung des Wissens ist echt platonisch, auch Colet hatte so gelehrt.

Von ihm scheint auch das System von zwei Welten beeinflußt, das verkündigt wird:

The great world behold, lo, divided wondersly
Into two regions, whereof one I call
The ethereal region with the heavens high
Containing the planets, stars, and spheres all:
The lower region, called the elemental
Containing these four elements below etc. (S. 11)

Colets oberste zwei Regionen sind in eine vereinigt; eine irdische begreift die sublunarische und menschliche Welt in sich. Diese beiden stehen im platonischen Verhältnis der Entsprechung (S. 11).

Diese beiden Punkte, Bedeutung des Wissen und die zwei Welten, beweisen einen gewissen, anscheinend indirekten platonischen Einfluß.

---

[1]) S. 12 Brute beasts have memory and their wits five,
But thou hast a soul intellective;
So, by reason of thine understanding,
Thou hast dominion of other beasts all,
And naturally thou shouldst desire cunning
To know strange effects and causes natural; etc.

S. 15 For the more that thou desirest to know anything,
Therein thou seemest the more a man to be.
For that man that desireth no manner cunning
All that while no better than a beast is he.

Kap. III.

Erasmus.

Nächst Colet war es Desiderius Erasmus Roterodamus (1467—1536), der P. in England einführte. Zwar wissen wir nichts Näheres über seine Vorlesungen in Cambridge; aber seine Bücher, die auch in England sehr beliebt waren, sind durch und durch erfüllt vom „new learning". Aus ihnen kann man einen gewissen Rückschluß auch auf seine Vorlesungen ziehen, besonders aber auf seinen persönlichen Einfluß im Verkehr. Da er mit allen führenden Gelehrten Englands bekannt, zum Teil sogar eng befreundet war, muß dieser persönliche Einfluß sehr hoch eingeschätzt werden.

Schon bevor Erasmus 1497 nach Oxford kam, hatte er P.[1]) studiert, und zwar in lateinischer Übersetzung; denn um Griechisch zu lernen, reiste er nach Oxford und hörte Grocyn und Linacre. Sehr wichtig für seine philosophische Entwicklung ist es, daß er Colets Vorlesungen besuchte, deren platonische Richtung ihm auffiel.[2]) Auch mit Thomas Morus scheint er schon um diese Zeit bekannt geworden zu sein.[3]) Der Einfluß Colets auf Erasmus machte sich zum ersten Male bemerkbar, als er 1499 in Orleans zur Vorbereitung

---

[1]) In einem Briefe von 1490 (Leydener Ausgabe von 1703—1706, Bd. 3, S. 2E) kommt folgende Stelle vor: „Et quemadmodum apud Platonem Glauco vituperata justitia Socratem ad justitiae defensionem provocat usw." Diese Anspielung auf Rep. β', 1 setzt deutlich eigene Lektüre der Republik voraus.

[2]) Froude, S. 37.

[3]) Außer Froude, S. 37 etwa noch Johnson, S. 159.

auf das Studium des neuen Testaments sich mit P. beschäftigte.[1]) In der Durchdringung von Theologie und Platonismus, die er zunächst von Colet lernte, ging er später weit über seinen Lehrer hinaus.

1501 und 1502 finden wir ihn wieder in England, in gemeinschaftlicher Arbeit mit Grocyn.[2]) Jetzt hat er P. schon im Original gelesen, wie er in den *Adagia* (1501) ausdrücklich bemerkt.[3])

1505 und 1506 ist er dann mit griechischen Vorlesungen in Cambridge bezeugt.[4]) Mit diesem Jahre begann der Einzug des „new learning" auch in Cambridge, vorher hatte nur William Latimer vorübergehend Griechisch gelehrt.[5])

Zunächst blieb er nicht sehr lange dort, war aber 1511 wieder als griechischer Professor in Cambridge. Im gleichen Jahre hatte Bischof Fisher St. Johns College[6]) gegründet, in dem griechischer Unterricht statutarisch vorgesehen war. Erasmus vermißte hier freilich seine Oxforder Freunde Grocyn und Colet. Mit More verband ihn eine enge Freundschaft; er besuchte ihn häufig in seinem Hause in Chelsea, das er gern mit P.'s Akademie verglich. Gemeinsam vertieften sie sich in Gespräche über theologische und philosophische Fragen, aus denen dann das *Encomium Moriae* hervorgegangen ist. Morus empfing hier tiefe Eindrücke, mancher platonische Zug der Utopia mag hier von Erasmus beeinflußt, konzipiert worden sein.

1514 verließ Erasmus England für immer.[7])

*

Von den Werken des Erasmus kommen für England besonders in Betracht die *Adagia* (1501), das *Enchiridion*

---

[1]) Froude, S. 59, 63.
[2]) ib. S. 78.
[3]) Leydener Ausgabe Bd. II, S. 405.
[4]) Froude, S. 82.
[5]) Morley, E. W. VII, S. 28.
[6]) Morley, E. W. VII, S. 299.
[7]) Froude, S. 161.

militis Christiani (1509), das Lupset[1]) und Starkey[2]) empfehlen das *Novum instrumentum* (1516), das *Encomium Moriae* (1516) und die *Institutio principis Christiani* (1516), welche Eliot besonders lobt[3]); ich zitiere nach der großen Leydener Ausgabe von 1703—1706.

1. Adagia.

In dem Dedikationsbrief an den Grafen von Montjoie nennt Erasmus P. als den ersten unter seinen Gewährsmännern, und zwar mit dem Ausdrucke der höchsten Verehrung[4]); er benutzt ihn in griechischer Sprache[5]) und zitiert aus der Republik, den Gesetzen, Gastmahl, Phaidon, Phaidros, Laches, Protagoras, Cratylo, Charmides, Euthydemos, Gorgias, nicht selten auch auf griechisch. — Die *Adagia* waren in England sehr beliebt. John Dorne verkaufte in Oxford in einem Jahre 9 Exemplare[6]); die englischen Schriftsteller benutzten sie häufig, z. B. auch John Lyly.[7])

2. Enchiridion militis Christiani.[8])

In dieser rein erbaulichen und erziehlichen Zwecken gewidmeten Schrift setzt Erasmus Colets Bestrebungen fort, christliche Lehre und platonische Weisheit zu vereinigen, besonders in der Anschauung von den verschiedenen Welten: dagegen schöpft er die platonische Seelentheorie direkt aus Timaios, Phaidon und Phaidros.

---

[1]) Exhortation to yonge men 1529, S. C 1.

[2]) Starkey, Dialogue, ed. Cowper E. E. T. S. 1878, S. 211.

[3]) Eliot, Gov., ed. Croft, I, S. 95.

[4]) Jam primum quid habet orbis Platonis, vel oratione facundius vel philosophia divinius? At in dialogos suos, bone Deus! quantis de rebus, tamen crebris adagiis — interspersit —.

[5]) Adagia, Bd. II, S. 405.

[6]) Collect. O. H. S. I, S. 71.

[7]) Engl. Studien XXXVI, S. 385 ff., W. Bang und H. de Vocht Klassiker und Humanisten als Quellen älterer Dramatiker; auch Bonds Anmerkungen.

[8]) Bd. V, S. 4.

a) Zitate.

S. 16 B: „Atqui verum est illud apud Platonem adagium: Quae pulcra sunt, eadem esse difficilia“ aus Rep. ϛ', 11. Zitaten nahe kommen folgende Stellen: S. 39 B: „Proinde Plato graviter, profecto, ut pleraque, in Politia sua negat, eum virtutem constanter tueri posse, qui de turpi atque honesto, nullis certis opinionibus mentem imbuerit“ aus Rep. α', 20. — S. 48 A: „Addam et illud ex Platonis sententia, neminem esse magistratu dignum qui libenter gerit magistratum“ aus Rep. ϛ', 9—10.

b) Indirekter Einfluß.

P.s Lehre von den verschiedenen Welten bringt Erasmus hier stark von Colet beeinflußt: „Duos igitur quosdam mundos imaginemur, alterum intelligibilem tantum, alterum visibilem. Intelligibilem, quem et Angelicum licebit appellare' in quo Deus cum beatis mentibus: Visibilem, coelestes sphaeras, et quod in his includitur. Tum hominem veluti tertium quendam mundum utriusque participem“ etc. (S. 27 E). Auch die Entsprechung von „divina mens, sol, spiritus“ usw. verrät denselben Einfluß. In späteren Werken findet sich dagegen die reine Ideenlehre P.'s

c) Direkter Einfluß.

Als ein Mittel gegen die böse Lust empfiehlt Erasmus (Kap. IX, S. 58 B) die Verbindung der sinnlichen Leidenschaft mit der reinen Liebe, wie P. sie lehrt. „Compone inter se duas illas Veneres, et duos Cupidines Platonicos, hoc est honestum amorem et foedum, sanctam voluptatem et turpem“ usw.

Zu den Waffen eines christlichen Ritters gegen Anfechtungen gehören nächst dem Gebet und der heiligen Literatur einige Dichter und von den Philosophen die Platoniker, „quod cum plerisque sententiis, tum ipso dicendi charactere, quam proxime ad Propheticam Evangelicam figu-

ram accedunt“ (S. 7 F). Unter den „Hauptregeln des wahren Christentums“ (Kap. VIII, S. 29 B) wiederholt Erasmus diese Anschauung: die Werke der platonischen Philosophen glichen am meisten der hl. Schrift, und es ginge ihnen wie den Silenen des Alcibiades; unter einem oft abschreckenden Äußeren verbergen sie ein köstliches Innere (Gastmahl, Kap. 32).

Diese Parallele von Christentum und platonischer Philosophie wird weiter fortgeführt in den Kapiteln über die Seele und über die Affekte. Nachdem über den „äußeren und inneren“ Menschen ungefähr im Sinne P.'s, aber auch mit bibl. Beziehungen gehandelt worden ist (Kap. IV), wird auf einmal auf den Timaios als Quelle hingewiesen: „Quae omnia Plato divinitus intelligens scripsit in Timaeo“ (S. 13 E); und nun wird die platonische Seelentheorie nach dem Timaios mitgeteilt, wie die „gewordenen Götter“ die zwei sterblichen Seelenteile, und Gott selber den unsterblichen Teil im Körper des Menschen eingepflanzt hätten; wie der sterbliche Teil die Ursache aller Begierden sei. In der Beherrschung dieser Triebe — das habe P. auch schon gewußt! — hätte die Glückseligkeit bestanden, und die Belohnung dafür wäre nie ausgeblieben. Der unsterbliche Teil der Seele habe im Gehirn gewohnt, wie ein König auf dem Schlosse, dem Himmel am nächsten. Der göttlichen Vernunft tief untergeordnet habe der Mut (vis irascibilis, τὸ θυμοειδές) in der Brust gesessen, im Leib der zweite der sterblichen Seelenteile, die sinnliche Begierde. König Vernunft herrsche aber sicher über den ganzen Menschen. Soweit reicht die zum Teil fast wörtliche, bis in Einzelheiten genaue Anführung aus dem Timaios. Die weitere Erörterung (Kap. V) über das Verhältnis der drei Seelenteile untereinander kommt zu dem Schluß, daß der König Vernunft zwar unterdrückt, aber nie selbst verführt werden könne; P.s Satz aus dem Phaidon (S. 14 F) von der Philosophie als der Sehnsucht nach dem Tode[1]) müsse gelten,

[1]) Phaidon, Kap. 9 ff.; ähnlich *Enchiridion*, S. 28 C.

denn der Tod sei nichts anderes als der endgültige Sieg der göttlichen Seele über die Triebe und den Körper. Zu Lebzeiten des Leibes gebe es häufig Kämpfe zwischen den Teilen der Seele, und daher sei der sokratische Vergleich der Seele mit einem Wagenlenker, dessen Gefährt von einem sanften und einem wilden Pferde gezogen werde,[1]) bedeutungsvoll und wohl gewählt. So reiht Erasmus an Timaios und Phaidon den Phaidros. Er schließt dann mit der Nutzanwendung auf das Christentum: das Ziel jedes Christen müßte es sein, nach der Vernunft zu leben (S. 16B) und die Begierden zu beherrschen, wie es die Heiden schon längst getan hätten (S. 16D). — Die Betonung der Vernunft, als des wichtigsten Bestandteiles der Seele, noch stärker als bei Colet entwickelt, ist außerordentlich platonisch und bereitet auf die Vernunftreligion der Utopier vor.

3. Novum instrumentum.[2])

Hier kann es sich natürlich nur um einen allgemeinen Einfluß handeln, der im Platonismus der ganzen Zeit begründet ist und sich nicht in der Übersetzung selbst, sondern in der Absicht des Übersetzers kundgibt.

Einer der Hauptgrundsätze platonischer Philosophie ist, daß Wissen zur Tugend, Weisheit zur Glückseligkeit, d. h. zum Schauen der Ideen führt. Dieser Gedanke rief, wie schon angedeutet, zur Zeit der Neuaufnahme des Platonismus ein intensives Streben nach Bildung hervor, das sich in einem allgemeinen Aufschwung aller Wissenschaften dokumentierte. Auch in die Theologie kam ein neuer Zug, der z. B. in Colets wissenschaftlicher, d. h. philosophischer Exegese des neuen Testaments zu Tage trat. Und dieselbe allgemeine Bewegung, von der Colets Vorlesungen getragen wurden, die den griechischen Unterricht einführte und eine neue Wissenschaft anstelle der Scholastik setzte, brachte auch einen neuen wissenschaftlich verläßlichen lat. Text des

[1]) Phaidros, Kap. 25.

[2]) Bd. VI.

Neuen Testaments hervor. 1516 erschien Erasmus' lange vorbereitetes *Novum instrumentum*. Schon seine *Adagia* und dann die Sammlungen der *Apophthegmata* usw. trugen der platonischen Sucht nach Verbreitung von Wissen Rechnung. Dasselbe will auch das *Novum instrumentum*, wie er es in der Vorrede „Paraclesis i. e. adhortatio ad Christianae philosophiae Studium" formuliert. Da heißt es z. B.: „Optarim, ut omnes mulierculae legant Evangelium, legant Paulinas Epistolas . . . Primus certe gradus est, utcunque cognoscere."

Alle Menschen, Männer und Frauen, sollen die heilige Schrift studieren; denn ehe sie gute Christen werden können, müssen sie wissen, was Christus ist, was es heißt ein Christ zu sein. „Platonicus non est, qui Platonis libros non legerit, et Theologus est, non modo Christianus, qui Christi litteras non legerit?"

Was wissen denn die sogenannten Theologen vom Christentum aus ihren scholastischen Disputationen über lächerliche Hirngespinste? Niemand hat die christliche Philosophie besser gelehrt als Christus; freilich gibt es in den Werken einiger Heiden manches, was mit Christi eigener Lehre übereinstimmt. Außer den Stoikern und Peripatetikern lehrt besonders P. vieles, das zu Christus stimmt[1]): „Injuriam non esse pensandam injuria, multis modis apud Platonem docet Socrates: item cum immortalis sit anima, non esse deplorandos, qui cum fiducia bene actae vitae hinc demigrant in vitam feliciorem: praeterea animam omnibus modis abducendam ab affectibus corporis, et ad ea traducendam, quae vere sunt, cum non videantur."

[1]) Ähnlich heißt es in der „Epistola de philosophia evangelica", die auch dem Nov. instr. vorausgeschickt wird: Animas superstites esse corporibus, proque meritis actae vitae vel praemiis, vel poenis affici, praeter alios docuit Socrates Platonicus. Idem docet non esse virum justum, qui malit desinere esse justus, quam sustineat haberi injustus. Docet animum abducendum ab amore rerum visibilium, ad studium earum, quae vere semperque sunt. Docet mortem non esse metuendam, sed optandam potius ei, qui bene vixerit etc. Haec an non conrunnt cum illis Evangelicis dogmatibus?

Aber Christus hat noch unendlich viel besser gelehrt als jene, und doch wird er nicht studiert. „Primum autem est scire, quid docuerit.“ Und warum lernt man ihn nur aus trüben und unreinen Quellen kennen? Warum schöpft man nicht aus dem unverfälschten und lauteren Borne des neuen Testaments? „Sive quid discere cupimus, cur alius auctor magis placet quam ipse Christus? Sive vivendi formam requirimus, cur aliud nobis prius est exemplum, quam archetypus ille Christus?“ Wenn es die Form des Lebens zu bestimmen gilt, sollen wir uns nach dem idealen Vorbild, Christus, nach der Idee des Menschen richten; und, um Jesum kennen zu lernen, müssen wir ihn bei sich selbst, im Neuen Testament, aufsuchen.

Hier haben wir wiederum den Einfluß Colets, nach dessen Corinthervorlesung, die auch schon im *Enchiridion* gewirkt hatte, Jesus „idea hominum“ ist. Zu dieser auf P. beruhenden Vorstellung kommt nun bei Erasmus die wiederum sehr platonische Lehre von der Kraft des Wissens. Nur wer das rechte Wissen von Christus hat, kann ein rechter Christ werden. Die neue Übersetzung soll ein besseres Wissen von Jesus verbreiten, als es bisher gab, und so bessere Christen erziehen helfen.

So war P. im letzten Grunde die Ursache zu Erasmus's *Novum instrumentum*, einem Werke, das das allergrößte Aufsehen hervorrief und sehr verschieden beurteilt wurde. Colet[1]) und Morus[2]) waren ganz damit einverstanden. Um so stärker lehnten aber die konservativen, gegen die neue Richtung gesinnten Theologen, in Oxford und Cambridge dieses ketzerische Buch ab.

4. Encomium Moriae.[3])

Das Lob der Narrheit hat genau genommen zwei Autoren, Erasmus und Thomas Morus; denn wenn auch

[1]) Lupton, Life, S. 221.

[2]) Froude, S.135, Mores Brief an die Universität Oxford; Mull. I, S.525.

[3]) Bd. IV, S. 405.

Erasmus das Buch schrieb, so waren es doch gemeinsame Gedanken, erörtert in gemeinsamen Gesprächen in Mores Hause, die 1516 darin niedergelegt wurden. P. muß in diesen Unterhaltungen eine große Rolle gespielt haben, denn er ist Erasmus' hauptsächlichste Autorität im *Encomium Moriae*; natürlich erscheinen in dem parodistischen und selbst oft reichlich närrischen Buche alle Sätze auf den Kopf gestellt und sollen gewöhnlich gerade das Gegenteil von dem beweisen, was P. meint. Aber, wenn das *Encomium Moriae* eine Satire auf die Kirche und die bestehende Theologie [1]) ist, die alles niederreißt und nichts bestehen läßt, dann ist der einzige positive Gedanke darin, nämlich ein reines geistiges Christentum hinter dem formellen Prunk und den ablenkenden Äußerlichkeiten zu suchen, auf P.'s Lehre von den Ideen begründet.

a) Zitate.

Von annähernd korrekten Zitaten begegnet man dem Satze vom Königsphilosophen (S. 423 B), dann etwa noch einer Stelle aus dem Phaidros, Kap. 23: „Primum igitur existimate, Platonem tale quiddam jam tum somniasse, cum „amantium furorem omnium felicissimum esse scriberet" (S. 502 D).

b) Äußere Einflüsse.

Ein Kennzeichen der maieutischen Methode des Sokrates ist, daß die Schlußfolgerung, *εἰσαγωγή*, gewöhnlich von dem Fragesteller, nicht von ihm selbst gezogen wird. Die dialogische Kunst ist nun, möglichst passende Antworten, die den Schluß erleichtern, aus dem andern Sprecher herauszulocken. Darauf spielt Erasmus an, wenn er zum Beweise des Satzes: „Die Narrheit ist wertvoller als die Weisheit" erst eine bequeme Antwort verlangt, ehe er die Autorität, mit der er seine Behauptung stützen will, einen Vers aus dem Prediger Salomo Kap. 44, angeben will: „Ecclesiasticus ille — cuius mehercle verba non prius proferam, quam *εἰσαγωγὴν*

[1]) Froude, S. 124.

meam commoda responsione adjuveritis, ut faciunt apud Platonem hi qui cum Socrate disputant" (S. 491 A). Richtig behält er sein Zitat für sich, bis die gewünschte Antwort erfolgt.

Der Vergleich[1]) des Socrates mit einem Silen ist aus Gastmahl Kap. 32 geschöpft; aus dem folgenden Kapitel (33) stammt das Sprichwort des Alcibiades: „im Wein ist Wahrheit" (S. 437 E), und auf Kap. 22ff. geht die Lehre von den zwei Arten der Liebe zurück, der sinnlichen zum Weibe, der reinen zum Freunde (S. 439 B). Aus dem Phaidros (Kap. 59) kommt der Mythus von Teuth, dem weisen Vogel, der die Menschen die ersten Anfänge der Wissenschaft gelehrt habe, was Erasmus natürlich sehr bedauert (S. 433 C).

Einige allgemeine spöttische Bemerkungen über den platonischen Staat (S. 426 B) und die Ideen (S. 430 B), und einige persönliche Ausfälle gegen Sokrates (S. 423 A) und P. (S. 496 – 97) brauchen nicht weiter hervorgehoben zu werden.

c) Innere Einflüsse.

Das ganze Lob der Narrheit geht darauf hinaus zu beweisen, daß die sogenannte Weisheit, wie sie die Philosophen lehren, nicht hält, was sie verspricht, und die Narrheit die wirkliche Weisheit und die wahre Philosophie ist. Zu diesem Zwecke werden die Sätze der alten Philosophen und auch P.'s absichtlich umgekehrt; in witziger Weise wird aus ihnen immer das Gegenteil von dem gefolgert, was P. wollte.

Die platonische Seelenlehre, der er sich im *Enchiridion m. Ch.* mit vollem Ernste angeschlossen hatte, erscheint hier wieder, nur völlig auf den Kopf gestellt! Erasmus beweist aus der ungleichen Verteilung von Vernunft und Trieben, daß Juppiter die Leidenschaften habe herrschen lassen wollen. „Praeterea rationem in angustum capitis

---

[1]) S. 428 A: Principio constat res omneis humanas velut Alcibiadis Silenos binos habere facies nimium inter se dissimiles.

angulum relegavit, reliquum omne corpus perturbationibus reliquit. Deinde duos quasi tyrannos violentissimos uni opposuit: iram, quae praecordiorum arcem obtinet, atque adeo ipsum vitae fontem cor, et concupiscentiam, quae ad imam usque pubem latissime imperium occupat“ (S. 417 C—418 B).

Nach P. (Timaios) steht es nicht recht fest, ob das Weib zu den vernünftigen oder unvernünftigen Geschöpfen gehört. Das benutzt Erasmus: sollte der Mann einmal zu sehr von der ihm verliehenen Vernunft geplagt werden, dann ist das Weib dazu da, um ihm zu helfen; denn sie ist eine gute Närrin, was P. damit andeutet „quod Plato dubitare videtur, utro in genere ponat mulierem, rationalium animantium, an brutorum . .“ (S. 418 C).

P. setzt an Stelle der sinnlichen Liebe zum Weibe, die Freundschaft, die, eine höhere Art der Liebe, von demselben Gotte, wie jene, dem Eros hervorgerufen wird (Gastmahl Kap. 22 ff.). Auf diesen Gedanken spielt Erasmus an, wenn er behauptet, daß die Freundschaft, die von manchen und besonders von den angeblichen Weisen höher als die Liebe geschätzt wird, gerade von der Moria sehr begünstigt werde. Denn Cupido, der gewiß nicht vernünftig sei, müsse der Vater der Freundschaft sein, wie er der der Liebe ist. (S. 419 E—420 E).

P. hält nach seinem berühmten Satze (Rep. ε', 18) die Philosophen für die geeignetsten Männer zum Königsberuf. Das weist Erasmus hier mit einem komischen Entsetzen zurück; er hofft, daß nach dem, was er von den Philosophen gesagt hat, P.'s Satz aufhört gepriesen zu werden (S. 423 B).

P. spricht im Phaidros (Kap. 22 ff.) von gewissen Arten der Raserei, die auf göttlichem Einflusse beruhen und daher nicht schlechthin verwerflich seien, wie die *μανία μαντική*, der Seherwahnsinn, die *μανία ποιητική*, die Dichterbegeisterung und die *μανία ἐρωτική*, die Raserei der Liebe. Diese Phaidrosstelle dient Erasmus als Hauptargument für die Behauptung, daß der Wahnsinn das größte Glück der

Menschen sei[1]): nur ist das, was er unter Wahnsinn meint, sehr verschieden von der platonischen *μανία*. Der Wahnsinnige ist ihm das Gegenteil eines Vernünftigen, der anstatt sein Leben mit den sogenannten Wissenschaften zu vertrauern, sich angenehmen Täuschungen und zauberischen Irrtümern frei von Sorgen hingibt (S. 440). Die platonische *μανία* geht gerade über die Vernunft hinaus und verursacht ein intensives Schauen der Ideen, Erasmus' Wahnsinn aber steigt noch unter den gewöhnlichen Zustand der Menschen hinunter, er ist eine absichtliche Selbsttäuschung, ein gewolltes Verharren im Reiche des Scheins.

Zur Unterstützung seiner Behauptung weist Erasmus — und damit nähern wir uns dem Hauptproblem der Ideenlehre — auf die empirische Skeptik der Akademiker hin; anstatt des sokratischen Mißtrauens gegen die Erscheinungswelt folgert er aber in sehr unplatonischer Weise gerade die Bejahung eines sorglosen Lebens in der Sinnenwelt.

„Sed falli, inquiunt, miserum est; imo non falli, miserrimum" (S. 450 C). Es sei viel schlimmer zu glauben, man habe die Wahrheit „in rebus ipsis", als in der Überzeugung, daß alle Erscheinung nur Trug ist, sorglos in der Welt des Scheins zu leben. Darum seien auch die Akademiker, die ja auch die Dinge nicht als wirklich ansahen, der Wahrheit noch am nächsten gekommen.

Daran schließen sich die wichtigsten Entlehnungen aus P., die der platonischen Höhle (Rep. ζ'. 1—2) und der Ideenlehre, an. Zunächst in Verbindung mit der Theorie vom Wahnsinn in parodischer Weise angewandt: wenn schon alles Glück im Irrtum, Täuschung und Wahnsinn beruht, welcher Unterschied ist dann „inter eos, qui in specu illo Platonico variarum rerum umbras ac simulacra demirantur, modo nihil desiderent, neque minus sibi placeant? et sapientem illum, qui specum egressus veras

[1]) S. 439 B: Neque Plato, Poetarum, vatum et amantium furorem inter praecipua vitae bona collocasset etc.

res adspicit?“ (S.451 D). Und wenn es einen Unterschied gibt, so fiele er zu Gunsten des Thoren aus, denn erstens kostet sein Glück nichts, nur ein bischen Selbsttäuschung; und zweitens hat er die Annehmlichkeit in großer Gesellschaft zu sein. (S. 451 D—452 A). Wir haben es also wiederum mit einer absichtlichen Verdrehung zu tun: der Auserwählte, der die Ideen schaut, wird noch unter die Bedauernswerten, die nur die Dinge sehen, gestellt!

An einer späteren Stelle (S. 500), kommt aber dieselbe Anspielung ernst gemeint vor. Wie der Wahnsinn überhaupt das Glück der Menschen ist, so gibt es für die Frommen unter ihnen eine Art religiösen Wahnsinns. Derartige Fromme sind sehr selten, und es geht ihnen ganz wie dem Mann bei P., der aus der Höhle hinausdurfte und die Ideen sah.[1]) Wie jener wissen sie, daß die andern Schattenbilder für Wahrheit halten, und bemitleiden sie, während die Verblendeten in ihrer Unwissenheit nur Spott für sie haben. Diese wahrhaft Frommen verachten alles, was mit der körperlichen Erscheinung der Dinge zu tun hat, und denken immer an das zu Grunde liegende Geistige; so ist ihnen die Liebe zum Vater nichts anderes als die Verehrung für den Mann, „in quo luceat imago summae illius mentis, quam unam summum bonum vocant“ (S. 502 B). Ebenso halten sie es mit ihren religiösen Pflichten; beim Fasten legen sie nicht so viel Wert auf die Einhaltung der Speiseverbote, als auf die Reinigung von den bösen Trieben; beim Abendmahle fragen sie weniger nach den äußeren Zeremonien, denn obwohl nicht ganz zu verachten, seien diese doch verderblich, „nisi id quod est spiritale accesserit, nempe hoc quod signis illis visibilibus repraesentatur“ (S. 502 C). Das heißt also: es wird an der Hand P.s, der das Bild der Höhle und die Theorie von den aller Erscheinung zu Grunde

---

[1]) S. 500 D: Itaque solet iis usu venire, quod juxta Platonicum figmentum, opinor, accidere iis, qui in specu vincti rerum umbras mirantur, et fugitivo illi, qui reversus in antrum, veras res vidisse se praedicat, illos longe falli, qui praeter miseras umbras nihil aliud esse credant.

liegenden Ideen gibt, hingewiesen auf etwas Geistiges und Unsichtbares, das hinter der Form liegt und erst den Wert alles Äußeren ausmacht; zu einer Zeit, wo der kirchliche Ritus zu einem umständlichen und unverstandenen Zeremonienprunk herabgesunken war[1]), wird das sichtbare Genießen des Sakraments als eine „Vorstellung" bezeichnet, die an sich ohne Bedeutung ist und erst durch einen unsichtbaren Inhalt Sinn erhält. Ein ähnlicher Gedanke war schon in der Vorrede zum *Novum instrumentum* ausgesprochen, wenn vom „archetypus Christus" die Rede war.

Diese innige Durchdringung christlicher und platonischer Anschauungen spricht sich auch an einer Stelle aus, wo die den Platonikern und Christen gemeinsame Anschauung von der im Körper gefangen gehaltenen Seele hervorgehoben wird. „... Christianis convenit cum Platonicis, animum immersum illigatumque esse corporeis vinculis" (S. 500 B).[2]) Nach P. sei daher alle Philosophie nur „meditatio mortis".[3]) Das christliche Streben nach der himmlischen Seligkeit sei aber ganz dasselbe. Denn beide, die Sehnsucht nach der Seligkeit im Himmel und die Philosophie, beruhten auf demselben Wahne, derselben Narrheit, nämlich die Seele vom Körper zu befreien.

5. Institutio principis Christiani (1516).[4])

Dieses pädagogische Buch, das in seiner lehrhaften Tendenz für seine Zeit, wie für Erasmus bezeichnend ist, wird später von Eliot im *Governour* nachgeahmt und zur Lektüre empfohlen.

a) Zitate.

Der Satz vom Königsphilosophen (S. 566 A) und das Sprichwort von der Schwierigkeit des Schönen (S. 580 C), die beide schon im *Enchiridion* vorkamen, kehren wieder;

---

[1]) Froude, S. 129.

[2]) Phaidon, Kap. 33.

[3]) Phaidon, Kap. 9ff.

[4]) Bd. IV, S. 561.

das letztere, diesmal ohne Namensnennung P.'s auf den Herrscher angewendet, gerade wie in Rep. ϛ', 11. „Cum, juxta Platonem, duplex sit poenae genus“ etc. (S. 598 F) ist aus den Gesetzen (Buch ϑ', 17) zitiert.

b) Äußere Entlehnungen: α) direkte.

P. nennt in der Republik den Stand, der die Soldaten und Beamten stellt, Wächter (φύλακες, νομοφύλακες), Erasmus übernimmt diese Bezeichnung: „Plato vult νομοφύλακες, hoc est, eos qui servandis legibus praefecti sunt, incorruptissimos esse“ (S. 602 A). Den Herrscher selbst nennt er den ersten der Gesetzeswächter (S. 602 A). „Plato Principes reipublicae custodes appellat, ut hoc sint patriae, quod canes gregi“ (S. 573 F); der Vergleich der Wächter mit Hunden steht bei P. Rep. β', 15.

Die Beamten müssen ein gewisses Alter erreicht haben; dabei wird auf P.[1]) hingewiesen, der eine untere und obere Altersgrenze annimmt. Der Herrscher muß ein sanftes und ruhiges Naturell besitzen als Vorbedingung für ein gutes Regiment: „In Principe lene ac mansuetum ingenium requirit Plato“ (S. 580 D).[2]) Und nur das Beste soll ihn gelehrt werden: die sophistischen Künste der Dialektik soll er erst spät kennen lernen, weil sie alle festen Grundsätze verwirrt; so verfuhr P. mit seinen Wächtern (S. 580 E).[3])

Der Fürst soll nie selbst schuldig an irgendwelchem Übelstand in seinem Staate sein (S. 584 B); denn er ist ein Abbild

---

[1]) Proinde Plato vetat, ne legum custodes adhibeantur minores annis quinquaginta, ne majores septuaginta. Sacerdotem non vult esse minorem annis sexaginta etc. (S. 601 D); der erste Satz findet sich Gesetze ϛ', 3; der zweite, für den Priester, Gesetze ϛ', 7.

[2]) Gesetze δ', 4: Dieser Fürst muß jung sein, mit gutem Gedächtnis, guter Fassungskraft, tapfer, von natürlichem Edelmut. Aber die Eigenschaft, wovon wir früher behaupteten, daß sie sämtliche Einzelteile der Tugend begleiten müsse, — die vernünftige Mäßigung — muß auch der unbeschränkten Fürstenseele mitgegeben sein.

[3]) Rep. ζ', 17.

Gottes, und Gott — so lehrt P. — kann nicht die Ursache von etwas Schlimmem sein. Das findet man in den Gesetzen (ι', 10 ff.) und auch in der Republik (β', 18).

Die Bürger sollen weder reich noch arm sein (S. 594 B)[1]; die Fremden und Gäste sollen einen größeren Schutz der Gesetze genießen als die Einheimischen[2]) (S. 596 B); auf die platonische Höhle wird angespielt[3]) (S. 565 B).

Wichtiger ist folgender Zug: P. nennt Kämpfe griechischer Staaten untereinander Bürgerkrieg (Rep. ε', 15—16), der als solcher mit aller Rücksicht geführt wird — das will Erasmus auch auf Kriege unter christlichen Völkern angewendet wissen (S. 608 D).

β) indirekte.

Aus dem *Onomastikon* des Julius Pollux zitiert Erasmus (S. 576—77) in griechischer und lateinischer Sprache die Eigenschaften des guten und des schlechten Fürsten. Unter den letzteren heißt es „Malum principem vituperabis ad hunc modum: Tyrannicus, crudelis, efferus, violentus, occupator alieni, avidus pecuniarum; quod verbum est apud Platonem, pecuniarum cupidus, rapax etc.“ (*ἐρασιχρήματος, ἅρπαξ*).

c) Innere Einflüsse.

Da nach P. die Tugend lehrbar ist, muß auf die Erziehung der größte Wert gelegt werden, und bei einem Königssohn ist sie natürlich besonders wichtig. Der Er-

---

[1]) Curandum interim, ne nimia sit opum inaequalitas . . . Nam Plato cives suos neque nimium divites esse vult, neque rursus admodum pauperes etc., aus Rep. δ', 2.

[2]) Quamquam illud perpetuo studendum est Principi, ne cuiquam omnino fiat injuria, tamen juxta Platonis sententiam, diligentius est cavendum, ne quid laedantur hospites, quam ne cives etc., aus Ges. ε', 2.

[3]) Magna pars multitudinis falsis ducitur opinionibus, nec secus atque hi, qui in specu Platonico vincti desident, inanes rerum umbras pro veris rebus admirantur etc., aus Rep. ζ', 1—2.

ziehung des Fürsten widmet Erasmus daher auch das längste, erste Kapitel. Die Wahl der Lehrer und der Lektüre sind wichtige Fragen. Außer der Bibel gebe man dem Prinzen den Plutarch zu lesen, und Seneca, die Politik des Ar., Cicero *De officiis* usw. „Sed sanctius hisce de rebus locutus est Plato, mea quidem sententia, et hunc ex parte secutus Cicero in libris de Legibus: nam de Republica interciderunt" (S. 588 A).[1]) Etwaige Mängel im Charakter des Prinzen müssen und können durch die Erziehung beseitigt werden (S. 580 E), seine Aufmerksamkeit soll von Anfang an auf die wahren Güter des Lebens gelenkt werden, nicht auf die falschen, denen die wie in P.s Höhle befangene Menge nachjagt. Wenn auf diese Weise aus dem Prinzen ein Philosoph wird, so gilt P.s Spruch: „Ni Philosophus fueris, Princeps esse non potes, Tyrannus potes" (S. 566 A).

Eine der Hauptaufgaben des Fürsten ist es, wenn er König geworden ist, über die Erziehung seiner Untertanen zu wachen; denn ihre Macht ist so groß, „ut Plato scripserit, hominem recte institutum, in divinum quoddam animal evadere, contra, perperum educatum, in immanissimam quamdem degenerare belluam" (S. 592 F).

Zusammenfassung.

Aus der Betrachtung dieser fünf Werke des Erasmus geht hervor, daß er P.s Werke auf Griechisch gekannt hat (Adagia), sowohl in Colets Art platonisch philosophiert (Enchiridion), als auch über seinen Lehrer hinaus hauptsächlich eine Verschweißung platonischer und christlicher Philosophie vornimmt auf Grund der Seelen- und Ideenlehre (Enchiridion und Encomium). P. dringt ihm bis auf den tiefsten Grund seines katholischen Glaubens, und lehrt ihn eine Verachtung des gegenwärtigen Zustandes in der Kirche

[1]) Noch William Tilley hatte angeblich Ciceros *De republica* aus Italien mitgebracht, Erasmus vermißt ihn.

(Encomium). In platonischer Weise versucht er durch Verbreitung von Wissen eine Verbesserung des Christentums (Novum instrumentum).

Neben diesem wichtigsten Einflusse auf religiösem Gebiete zeigen Erasmus' Werke noch eine Fülle von verschiedenen aus P. geschöpften Einzelheiten, wie dargetan worden ist.

Kap. IV.

Thomas More.

Thomas More (1478—1535) wurde im Hause des hochgebildeten Kardinals Morton erzogen, in dem auch Medwall, der Autor des Moralspiels *Nature*, lebte. Sehr jung wurde Thomas nach Oxford geschickt (1492), wo Grocyn und Linacre, beide kürzlich aus Italien zurückgekehrt, seine Lehrer wurden. P.'s Republik studierte er schon sehr früh,[1] wahrscheinlich unter Linacres Anleitung. Griechisch war sein Lieblingsstudium. Schon hier muß er sich die Vorliebe für das „new learning“ und die Verachtung für die scholastische Philosophie erworben haben, denen er später in der Utopia beredten Ausdruck gibt.[2]

Schon nach zweijährigem Aufenthalt auf der Universität wurde er von seinem Vater zurückberufen; erst nach mehreren Jahren juristischer Fachstudien gewann er wieder Zeit für seine philosophischen Lieblingsbeschäftigungen. Im Verkehr mit Erasmus, Grocyn und Linacre fand er die Anregung zu den Vorlesungen über Augustins Gottesstaat.[3] Seit 1504 stand er in immer vertrauter werdenden Beziehungen zu Colet,[4] der auch sein Beichtvater wurde. Colet war es, der

---

[1]) Ruthard, S. 16; Lupton, ed. Utopia Einl. S. XX; Erasmus berichtet in einem Brief an Hutten von 1519 mit Beziehung auf More: adolescens etiamnum dialogum moliebatur, in quo Platonis communitatem ad uxores usque defendit, Bd. III, S. 476 F.

[2]) Utopia ed. Lupton, S. 98.

[3]) Bridgett, S. 22.

[4]) Ein Brief an Colet von 1504 (Lupton L., S. 146) beweist das: Pray come then, my dear Colet . . . . . let a regard for me have in-

ihn um diese Zeit, die eine innere Krisis für ihn bedeutete, auf Pico della Mirandola hinwies; More vertiefte sich in die Werke des Platonikers und übersetzte[1]) eine Anzahl der beigefügten Briefe, einiges Poetische und die in der Ausgabe von 1498[2]) enthaltene Biographie des Grafen. Das Studium Picos und gerade die Beschäftigung mit den von ihm übersetzten Stücken zusammen mit dem Einfluß Colets vermochten ihn von dem verzweifelten Schritte, ins Kloster zu gehn, abzuhalten.[3]) Das hing folgendermaßen zusammen: Picos Biographie lehrte die Überwindung menschlicher Unzulänglichkeiten durch philosophische Contemplation, aber keine Askese hinter Klostermauern. Im Gegenteil hatte der Graf allem Drängen von seiten der Geistlichen widerstanden, war Laie geblieben[4]) und hatte in philosophischer Abklärung ein höheres Christentum zu finden vermocht. Aus den Briefen lernte er — und Colet und Erasmus mußten ihm das bestätigen[5]) — die Erkenntnis des Vernunftgemäßen, Wissenschaftlichen in der christlichen Religion.[6]) Die Vernunft erkennt Gott, der Philosoph weiß, „what thyng the verey law of nature, what thyng very reason, what thynge our Lorde hym selfe sheweth ye to be done“ (S. 34—35). Derartige Gedanken, die für die Utopia noch wichtig werden und in der platonischen Philosophie begründet sind, waren es, die ihn zu einem philosophischen Christentum anstatt ins Kloster führten.

P. war sein Lieblingsphilosoph.[7]) Er schrieb gewöhnlich in der platonischen Form des Dialogs. Sein ganzes Leben ist nach dem platonischen Ideale eingerichtet, man

---

fluence with you, who have given myself wholly up to you, and am anxiously expercting your return. Meanwhile I shall be spending my time in the company of Grocyn, Linacre, and my friend Lyly etc.

1) Mores Übersetzungen aus Pico ed. Rigg, 1890, Tudor library.

2) Bridgett, S. 78.

3) Seebohm, S. 123 ff.; Churton Collins ed. Utopia, S. XII.

4) Rigg, S. 26—27.

5) Vgl. die besprochenen Werke Colets und Erasmus.

6) Rigg, S. 34—35; Seebohm, S. 116—17.

7) Stapleton, Tres Thomae, S. 167.

vergleicht ihn passend mit Sokrates.[1]) Nur gezwungen widmete er sich den immer größer werdenden Pflichten des Staatsmanns,[2]) viel lieber saß er bei seinen Büchern. Die Erziehung seiner Kinder, die nach platonischem Muster für Mädchen und Knaben gleich sein mußte, betrachtete er als seine Hauptaufgabe; Mädchen und Knaben lernten Griechisch und Lateinisch und trieben philosophische Studien; John, sein Sohn, bekam von Grynaeus, dem Freunde seines Vaters, einen Plato geschenkt. Einen Kreis von Freunden versammelte er in seinem Hause in Chelsea, das Erasmus der platonischen Akademie verglich. Mit ihm verband ihn eine ideale Freundschaft im Sinne P.s, wie Erasmus bezeugt.[3]) Die ganze Familie war sozusagen von platonischem Geiste erfüllt, wie es Erasmus[4]) in der Beschreibung des Holbeinschen Bildes ausdrückt.

In dem Kampfe der „Griechen und Trojaner“, d. h. dem Kreuzzug der konservativen Theologen und Scholastiker gegen den Humanismus und die griechische Sprache, der in Oxford nach dem Erscheinen des *Encomium Moriae* und des *Novum instrumentum* entbrannte, ergriff More entschieden Partei für seinen Freund Erasmus und für das „new learning“. Er war es, der dem Dunkelmännertreiben der Trojaner durch seine Briefe an die Universität (1519)[5]) ein Ende machte.

Sein Ende nötigt geradezu zu einem Vergleich mit dem Tode des Sokrates. „I am dying already“, schrieb er aus dem Gefängnis. Ihm bedeutete der Tod nichts; war doch sein ganzes Leben (vgl. Utopia und *Treatise uppon* —) mit P. eine „meditatio mortis“. Das lehrt Sokrates im Phaidon, eine Stunde vor seiner Hinrichtung. Ihrer Überzeugung getreu lehnen sie beide alle Vorschläge ihrer Freunde zur

[1]) Churton Collins ed. Ut., S. XX.

[2]) Brief an Warham, in Cayley, Memoirs of Sir Th. M. 1808, I S. 70 ff.

[3]) Erasmus, III, S. 472.

[4]) Bridgett, S. 150.

[5]) Froude, S. 131—139; Mull. I, S. 525.

Flucht, Bestechung usw. ab und begrüßen den Tod im Vollgefühl der Unschuld und eines künftigen Lebens.

Mores zahlreiche Werke sind ganz und gar erfüllt von der platonischen Denkweise; nicht nur die Utopia (1516) [1]), sondern auch ein Teil seiner erbaulichen Schriften, wie der Traktat über die Worte *Memorare novissima* etc. (1522), der Dialog *Concerning heresies and matters of religion* (1528), und der *Dialogue of comforte agaynste tribulacyon* (1534).[2])

1. Gedichte.

Von seinen ziemlich zahlreichen poetischen Versuchen, hauptsächlich aus der Jugendzeit, kommt nur ein Gedicht in Betracht; *Ad regem* [3]), ein Huldigungsgedicht für Heinrich VIII. zu seinem Regierungsantritt, also gegen 1509 geschrieben. Unter zweifacher Nennung des Namens P. schildert er P.'s Weltjahr, nach dessen Ablauf alle Ereignisse wiederkehren; er hofft, daß unter der neuen Regierung das goldene Zeitalter wieder eintreten möchte. Das Ganze ist aus dem Timaios geschöpft.

2. Die Utopia.

More wußte selbst am besten, wie viel er P. verdankte; das spricht er aus in dem Gedichte des Hofdichters Anemolius, das dem Ganzen vorausgeschickt wird (S. XCIII). Demnach soll in der Utopia alles ins wirkliche Leben übertragen sein, was P. theoretisch lehrt. Peter Giles, der Freund Mores, stellte die Utopia noch über P.'s Staat (S. XCVI). — Der Name P.'s wird im ganzen 12 mal erwähnt.[4])

[1]) Ed. Lupton 1895 lat. und engl.

[2]) Diese drei Schriften habe ich in der Ausgabe von Rastell (1557), aus der Münchener Hof- und Staatsbibliothek, benutzt.

[3]) In A. Cayley, Memoirs II, S. 280.

[4]) Und zwar 3 mal in dem erwähnten Gedichte, 3 mal im Zusammenhang mit Zitaten; die sonstigen Stellen sind die folgenden: S. 26, He (Hythlodaye) hayth sayled in dede, not as the maryner Palynure, but as the experte and prudent prince Ulisses; yea rather as the auncyent and sage Philosopher Plato. — S. 101: I shoulde speake those thynges

a) Zitate.

(S. 79) „For where as youre Plato judgethe that weale publyques shall by this meanes attayne perfecte felicitie, other if phylosophers be kynges, or els if kynges give themselfes to the study of Philosophie.“ Aus Rep. ε´, 18; dasselbe auch S. 80.

(S. 104) „Wherfore Plato by a goodly simylitude declareth, whie wise men refreyn to medle in the common wealth. For when they see the people swarm in to the stretes, and dailie wett the skin with rayne, and yet cannot persuade them to goo owt of the rayne, and to take their houses; knowynge well that if they shoulde go owte to them, they should nothynge prevayle, nor wynne ought by it, but be wett also in the rain; they do kepe them selfes within their howses; beynge content, that they be saffe them selfes, seynge they can not remedye the follye of the people.“[1]) (Rep. ς´, 10).

b) Direkte Entlehnungen aus P. α) äußerliche.

Für die näheren Bestimmungen über die Lage der Stadt (S. 120) können Stellen aus den Gesetzen (β´ 1; ε´ 14), andererseits auch der Critias[2]) vorbildlich gewesen sein. Die Lage des Staates auf einer Insel, mit guten Häfen, die Hauptstadt in der Mitte, fordert P. an beiden angegebenen Stellen.

---

that Plato fayneth in hys weale publique. — etc. S. 80, S. 106, S. 130 (nur im lateinischen Text), S. 215.

[1]) Rep. ς´, 10: . . . ein Weisheitsliebender . . . wird Ruhe halten und das Seinige tun, gleichsam wie in dem Sturme eines vom Winde aufgeregten Staubwirbels und Unwetters an eine Mauer hintretend, und indem er sieht, wie die Übrigen von Ungesetzlichkeit erfüllt sind, wird er sich dabei begnügen, wenn er selbst rein von Ungerechtigkeit und unerlaubten Taten, sowohl sein hiesiges Leben führt, als auch bei dem Abscheiden aus ihm mit herrlicher Hoffnung heiter und wohlgemut abscheidet. — Lupton gibt diese Quelle an.

[2]) Churton Collins, ed. Utopia S. 184; vgl. auch Zeller, Der plat. Staat in seiner Bed. für die Folgezeit (in Z.'s Vorträgen u. Abhandlungen, 1875), S. 85; Lina Beger, Th. Morus und P. 1879 (vielfach veraltet).

Nach P. (Gesetze ε', 14) ist auch in Utopia Grund und Boden verteilt (S. 120—21). Jeder Bürger besitzt ein Grundstück in der Stadt und ein solches auf dem Lande; so kann er einmal politisch, andrerseits landwirtschaftlich tätig sein. Soweit reicht die Übereinstimmung. More erweitert diese Bestimmung dahin, daß er genaue Anordnungen über den jeweiligen Wechsel des Aufenthalts gibt, während P. das ganz dem Ermessen des Einzelnen überläßt.

P. (Gesetze ε', 10)[1]) schreibt eine gewisse Durchschnittsmenge von Einwohnern für seinen Staat vor. Übersteigt die Einwohnerzahl die festgesetzte Höhe, müssen Kolonien gegründet werden. More (S. 153) ordnet ganz dasselbe an: „But to thintent the prescript numbre of the citezens should nether decrease, nor above measure increase, it is ordeined that no famylie, whiche in everye citie be VI. thousand in the hole, —, shall at ones have fewer chyldren . . or mo . . . . . . But if so be that the multitude throughout the hole Ilande passe and excede the dew numbre, then they . . buylde up a towne under their owne lawes in the next lande. . .“

Die bedeutungsvolle Einrichtung der Utopia, die die Erzeugung eines kräftigen Menschenschlags bezweckt durch Auswahl eines gesunden und körperlich tadelfreien Elternpaares, geht auf Gesetze ς', 15 oder auch, aber weniger zwingend, auf Rep. ε', 14 zurück. More gibt (S. 225) an: „in cheusyng wyfes and husbandes they observe earnestly and straytelye a custome whiche semed to us very fonde and folysh. For a sad and an honest matrone sheweth the woman, be she maide or widdowe, naked to the wower.

[1]) Gesetze ε', 10: Sie (die Behörde) muß sehn, was man bei dem Überfluß oder Abmangel anzufangen hat, und möglichst alle Mittel anwenden, daß es bei der Zahl von 5040 Haushaltungen für immer sein Bewenden haben kann. Solcher Mittel gibt es viele. Das Einhalten der Geburten. . . . Und dann schließlich, wenn eine vollständige Unmöglichkeit vorliegt, die 5040 Häuser stets auf gleicher Höhe zu erhalten, ... das Fortschicken als Kolonisten in aller Liebe und Freundschaft beiderseits.

And lykewyse a sage and discrete man exhibyteth the wowere naked to the woman." P. läßt zu demselben Zwecke öffentliche Vergnügungen veranstalten, „wobei Jünglinge und Mädchen in Reigentänzen auftreten, zugleich mit Interesse sehn und sich sehn lassen in verständiger Weise . . . und beiderseits so weit unbekleidet, als es Zucht und Anstand ihnen erlaubt" (Gesetze ς', 15).

Auch für Ehescheidung (S. 228) gibt More auf P. beruhende Anweisungen; scheint es unmöglich, daß Mann und Frau weiter zusammen leben können, so ist eine Trennung und anderweitige Verheiratung beider Teile möglich, aber erst nachdem die Ratsversammlung die Erlaubnis gegeben hat; und zwar müssen zur Beratung eines solchen Falles die Frauen der betreffenden Beamten hinzugezogen werden. P. ordnet (Gesetze ια', 10) ganz dasselbe an, nur stehen bei ihm an Stelle der Ehefrauen der betreffenden Richter „die mit der Aufsicht über die Ehe betrauten Frauen".

Einiges Pädagogische schöpft More aus Rep. und Gesetzen. Reiten müssen die Kinder in früher Jugend lernen (S. 123), P. schreibt dasselbe vor (Rep. ε', 24)[1]; der Zug, daß die utopischen Kinder wie im Spiel lernen (S. 139) mag durch eine entsprechende Stelle in den Gesetzen (ζ', 21) angeregt sein.

Der kuriose Einfall Mores, den Priestern Utopias ein Federkleid[2]) zu geben, scheint mir auf Phaidros, Kap. 25—30 zurückzugehn. Dort spielt das Gefieder der Seele eine wichtige Rolle. Die vollständig befiederte Seele kann eins werden mit Gott, die entfiederte muß in einem sterblichen Leib schmachten (Kap. 25). Die Kraft des Gefieders führt die Seele nach oben zu den Göttern (Kap. 26). Das Gefieder

[1]) Lupton, S. 123 nimmt Einfluß P.'s an.

[2]) Lupton, S. 294 nimmt Einfluß des Timaios und des Phaidon an; im Timaios rangieren die Vögel in der Stufenfolge der Geschöpfe gleich nach dem Weib und sind aus leichtsinnigen Menschen verwandelt; im Phaidon wird die prophetische Gabe der Vögel hervorgehoben; beides scheint mir ferner als die Phaidrosstellen zu liegen.

wird ernährt und gestärkt durch das Schauen der ewigen Ideen (Kap. 28) usw. Die Hülle der Seele ist also ein Federkleid, vielleicht hat More im Gedanken daran, daß die Seele wie der Geistliche die Verbindung mit Gott herstellt, dem Priester durch dieses Kleid ein Symbol seiner Stellung zwischen Gott und der Welt geben wollen.

Reisen sind in Utopia wie in P.'s Staate verpönt. Nach den Gesetzen (ιβ', 5) darf privatim kein Mann unter 40 Jahren ins Ausland reisen, und nach diesem Alter nur mit Erlaubnis der „φύλακες". In Utopia geht niemand allein auch nur in die Nachbarstadt; immer in einer ganzen Karawane, mit dem Paß des Fürsten, der die Erlaubnis bestätigt und den Tag der Heimkehr vorschreibt (S. 167).

Der Selbstmord, den More in gewissen Fällen gestattet und sogar empfiehlt (S. 223), stammt nicht aus P. Der Phaidon und die Apologie sprechen sich deutlich dagegen aus; ebenso wird in den Gesetzen θ', 12 der Selbstmord als verächtlich, wenn auch nicht als strafbar, hingestellt. Eine Stelle aus dem gleichen Kapitel hat aber einen äußeren Einfluß auf die Worte gehabt, die More dem unberechtigten Selbstmörder widmet. Die unmittelbare Benutzung des platonischen Textes ist ganz augenscheinlich.[1]) Die Art und Weise, wie More über den Tod und die freudige Erwartung des Endes spricht, läßt auf Benutzung des Phaidon schließen. Freilich liegt die christliche Anschauung hier sehr nahe, da aber im *Treatise uppon* . . . die zum Teil wörtliche Benutzung derselben Phaidonstelle vorliegt, und zwar in ganz derselben Absicht, möchte ich auch hier, wo in der Umgebung P. direkt angezogen erscheint, Einfluß P.'s annehmen.

Wiederum nur eine rein äußerliche Benutzung[2]) diesmal der Republik α', 16 findet sich, wo More von der guten

---

[1]) Churton Collins ed. Ut., S. 222.

[2]) Lupton, Ut. S. 93 macht auf P. aufmerksam.

und schlechten Art des Herrschens und Dienens redet (S. 93): „therefore the kynge ought to take more care for the wealthe of his people, then for his owne wealthe, even as the office and dewtie of a shephearde is, in that he is a shepherd, to feade his shepe rather then hymself." P. gebraucht dasselbe Bild.

β) innere.

Am auffallendsten ist die Übereinstimmung Mores mit P. in den communistischen Einrichtungen[1]; das ganze Leben spielt sich in der Öffentlichkeit ab, jeder Bürger ist zugleich Politiker (S. 136); das alltägliche Leben ist völlig vom Staate geregelt (S. 139 ff.); es gibt keinen Privatbesitz (S. 130); die Kinder werden gemeinsam erzogen, gemeinschaftliche Mahlzeiten vereinigen täglich eine größere Anzahl von Familien (S.142 ff.); die Häuser sind nicht verschließbar, jeder hat jederzeit überall Eintritt (S. 130) usw. Das alles stammt hauptsächlich aus Republik ε´; aber auch an anderen Stellen, auch in den Gesetzen wird dieses Grundprinzip erörtert.

Colet kann hier einen gewissen Einfluß gehabt haben, der ja in den Vorlesungen über den Römerbrief communistische Forderungen stellte. Darauf mag besonders auch die Stelle hindeuten (S. 269), wonach der von Christus eingerichtete Communismus der Einführung des Christentums in Utopia als besonders dienlich gerühmt wird. Auch Erasmus[2]) mag wohl seine Übereinstimmung mit dem platonischen Staatsideale in einem der vielen Gespräche mit More ausgedrückt haben.

In den Werken P.'s erscheint das weibliche Geschlecht in zwiefacher Beleuchtung: einmal ist das Weib

[1]) Das ist auch von den verschiedenen Forschern am bereitwilligsten anerkannt worden, z. B. Jowett (Einleitung zur engl. Übersetzung der Rep.), Lupton, ed Ut., S. L; Louis, Th. Morus und seine Utopia, 1895; Huit; L. Beger, Th. Morus und P. 1879.

[2]) Lupton, L., S. 74—75; vgl. auch Churton Collins, ed. Ut., S. XXXV.

das kaum mit Vernunft begabte (Timaios), tief unter dem Manne stehende, nur der sinnlichen Begierde ergebene (Gastmahl) Geschöpf; andrerseits ist die Frau die körperlich und geistig gleichberechtigte Gefährtin des Mannes. Als solche erscheint sie in der Republik und den Gesetzen. Dort erhält sie die gleiche geistige und körperliche Erziehung, sogar im Kriege soll sie Verwendung finden, auch bei der Besetzung von Ämtern kann sie herangezogen werden (Rep. ε', 3—6; Timaios Einleitung). Unter den Staatsämtern ist ihr auch das des Priesters nicht verschlossen (Gesetze ι', 16); sogar von weiblichen Herrschern wird im Timaios[1]) gehandelt.

More übernimmt die zweite Auffassung vom Weibe als gleichwertigem Geschöpfe. Das Mädchen genießt die gleiche Erziehung[2]) wie der Knabe; tägliche Körperübungen bereiten auch das weibliche Geschlecht auf den freilich nur theoretisch möglichen Krieg vor[3]). Auch Ämter gibt es für sie; wie schon gezeigt wurde, werden Frauen ausdrücklich zur Aburteilung über Scheidungsfragen herbeigerufen; eine Frau hat das diskrete Amt, dem Jüngling seine zukünftige Gattin zur körperlichen Begutachtung zu zeigen; vor allem aber gibt es in Utopia auch Priesterinnen (S. 285)[4]).

Die eigentümliche Stellung der Frau in der Utopia läßt sich ohne weiteres in jeder Beziehung auf P. zurückführen und Lupton hat Unrecht, wenn er (S. LIII) behauptet, daß P. nur im gewissen Umfange Mores Quelle gewesen sein

---

1) Vgl. S. 115 der Übersetzung von H. Müller.

2) S. 139: Husbandrye is a scyence common to them all in generall, both men and women, . . . In thys they be all instructe even from theyr youth etc.; S. 143 . . . bothe men and women, goo to heare lectures.

3) S. 243: . . . they do daily practise and exercise themselfes in the discypline of warre, and that not only the men, but also the women. — S. 257: women that be wyllynge to accompanye their husbandes in times of warre be not prohybyted or stopped.

4) S. 285: The pryestes, onles they be women (for that kynd is not excluded from pryesthode; howebeit fewe be chosen, and none but widdowes and olde women) . . .

könnte[1]). Tatsächlich finden sich bei P. sämtliche Einzelheiten wieder.

Wenn die Frauen in Utopia bei den gemeinsamen Mahlzeiten anwesend sind, was bei P. streng abgelehnt wird (Gesetze δ', 11), so ist es darin begründet, daß More die Familie bestehen läßt, und den Communismus nicht auch auf die Frauen ausdehnt.

Die Gottheit der Utopier ist nichts anderes als P.'s Weltseele. In ganz anderer Weise wie bei dem alten Alanus ab Insulis und seinen Nachahmern bis hin zu Medwall usw., die eine Personifizierung vornahmen, erscheint hier P.'s Anschauung; „. . . there is a certayne godlie powre, unknowen, everlastyng, incomprehensible, inexplicable, farre above the capacitie and retche of mans witte, dispersed through out all the worlde, not in bygnes, but in vertue and powre. Hym they call the father of all" (S. 266).

Gerade das Unpersönliche, nicht sinnlich Vorstellbare, Transscendente dieser göttlichen Kraft weist auf P. (vgl. Timaios Kap. 8 ff.). Das ganze Universum ist erfüllt von dem alles durchdringenden Geiste, und obwohl er nirgends greifbar in Erscheinung tritt, ist er doch Grund von allem Anfang und Ende[2]).

Mores Wiedergabe der platonischen Weltseele beruht auf einem viel tieferen Verständnis P.'s und bedeutet einen gewaltigen Fortschritt gegenüber der mittelalterlichen Allegorie.

Bei folgenden Punkten scheint sich der direkte Einfluß P.'s und der indirekte durch die Platoniker zu mischen. P. lehrte, daß die dem Menschen eigene Vernunft die Ideen schaut und Gott erkennt. Pico della Mirandola sprach in seinen Briefen von der Vernunftgemäßheit der christlichen Religion. Colet suchte mit rationalistischen Mitteln dem

[1]) — he (More) opens to them (den Frauen) an avenue, of which Plato in the Republic gives no hint . . . S. LIII.

[2]) To hym alone they attrybute the begynnynges, the encreasynges, the procedyngs, the chaunges, and the endes of all thynges (S. 267).

Christentum näher zu kommen; einmal durch die philosophische Erklärung des alten Testaments, dann in den von plat. Philosophie erfüllten Vorlesungen zum neuen Testament, in denen Jesus als personifizierte Vernunft Gottes erscheint. Ähnlich glaubte Erasmus mit Hilfe des besseren Wissens von Christus bessere Christen zu erziehen; auch er benutzte ein rationalistisches Mittel.

Das alles deutet auf eine philosophische Religion hin. In Mores Utopia finden wir nun das Christentum zu einer solchen philosophischen Religion, einer Vernunftreligion systematisch entwickelt.

In der Religion der Utopier müssen alle Sätze vernunftmäßig erwiesen sein[1]); können Beweise nicht erbracht werden, so glaubt niemand mehr an die Wahrheit des betreffenden Dogmas. So sicher wie man an der Unsterblichkeit der Seele, einem besseren Jenseits festhält, es geschieht nur, weil die Vernunft die Wahrheit dieser Begriffe erkannt hat. Daher ist auch der Asket vom Standpunkt der Vernunft aus unmöglich, ja dem Hohne preisgegeben[2]); man läßt ihm gern sein Glück, das er in allen möglichen Entbehrungen findet, wenn er es aus Frömmigkeit tut. Doch darf er keinen Anspruch auf Weisheit machen. Er gilt für heilig; weise sind die andern, die das Leben in vernünftiger Weise genießen[3]).

Frömmigkeit gilt also weniger als Vernunft. Nur wenn bei philosophischer Disputation die Rede auf die Glückseligkeit (felicity or blessedness) kommt, dann werden auch religiöse Argumente herbeigeholt: „wythoute the whyche, to the investygatyon of trewe felycytye, they thynke reason of yt selfe weake and unperfecte" (S. 188).

„Reason", nicht „religion" ist es, die die Liebe zu Gott weckt: „reason doth chiefely and pryncipallye kendle in men the love and veneration of the devyne majestie" (S. 190.)

---

[1]) S. 189.
[2]) S. 188, S. 274.
[3]) S. 282.

Der Gegenstand dieser Verehrung ist jene schon erwähnte göttliche Macht, die aus der platonischen Weltseele hervorgegangen ist.

Die christliche Religion hat nun zu dieser Vernunftreligion folgende Beziehung:

In Utopia gibt es eine große Anzahl Sekten, die äußerlich untereinander verschieden (S. 271) alle nur verschiedene Erscheinungsformen der ihnen allen zugrunde liegenden Vernunftreligion sind. Diese ist sozusagen die Idee, die zahlreichen Sekten verschiedene Abbilder. Als nun das Christentum in Utopia eingeführt wird, tritt keine Veränderung ein (S. 269—70,) es gilt neben den andern als gleichberechtigt. Denn auch ihm liegt dieselbe Idee, dieselbe Vernunftreligion zu Grunde.

Daraus folgt in Utopia die denkbar größte Toleranz, begründet auf die platonische Lehre von der ewigen und unveränderlichen Idee und der wechselnden und an sich wertlosen Erscheinung.

Auf denselben Unterschied von Sein und Scheinen deuten auch folgende Stellen hin: „. . . those thinges that men by vaine ymagination, do fayne against nature to be pleasaunt (as though it laye in their powre to chaunge the thinges as they do the names of thinges), al suche pleasurs they beleve to be of so small helpe and furtheraunce to felicitie . . ." (S. 194).

More unterscheidet also die Dinge und ihre Namen; ähnliches besagt folgende Stelle: „Howbeit no mannes judgement, depraved and corrupte, other by sickenes or by custome, can chaunge the nature of pleasure, more then it can doo the natur of other thinges" (S. 202).

Die Seele ist der Sitz der Vernunft; sie ergötzt sich an der Betrachtung der Wahrheit: „To the soule they gyve intellygence, and that delectation that cummeth of the contemplation of truthe" (S. 202).

Nach P. ist die Seele der Erinnerung an das in einem früheren Dasein Geschaute fähig (ἀνάμνησις, Phaidros

Kap. 30). Das klingt an, wenn es heißt von der Seele: „Here unto is joyned the pleasaunt remembraunce of the good lyfe past" (S. 202).

Die utopische Lehre vom Glück ist, wenn auch nicht rein platonisch, so doch von P. beeinflußt[1]). Glück ist gleich Genuß (pleasure S. 188); begründet wird diese Ansicht aus der „grave, sharpe, bytter and rygorous relygyon" (S. 188), d. h. aus der vernünftigen Religion, „But now ... they thynke not felicitie to reste in all pleasure, but onlye in that pleasure that is good and honest; and that hereto, as to perfet blessedness, our nature is allured and drawen even of vertue" (S. 190). Von der Tugend haben die Utopier ihren eignen Begriff, „they define vertue to be life ordered according to nature and that we be hereunto ordeined of God" (S. 190). Der Natur gehorcht aber, wer sich überall von der Vernunft leiten läßt[2]). Tugend ist also, wie die Religion, etwas Rationales; die platonische Ethik der Vernunft wirft hier ihren Schatten. Glück ist Genuß, Genuß ist Tugend, Tugend ist Leben nach der Vernunft. Und das lehrt P.[3]).

Wir erfahren auch, was Genuß nicht ist im Sinne der Utopier: das geht anscheinend auf den Gorgias zurück, wo der Unterschied von Gut und Angenehm auseinandergesetzt wird. Die wahre Lust kann nie mit der falschen verwechselt werden, so gern manche ihre Lüste als jenen erlaubten Lebensgenuß hinstellen möchten. Da die Lust, die das Glück ausmacht, auf Vernunft begründet ist, ist sie eine Lust der Seele und streng geschieden von den Freuden des Körpers (S. 202); die Seele genießt aber rein geistig

---

[1]) Zeller a. a. O., Churton Collins, S. 213 nehmen eine Mischung von Epicureismus und Platonismus an.

[2]) S. 190: ... and that he doth followe the course of nature, which in desiering and refusyng thynges is ruled by *reason*.

[3]) Vgl. z. B. Stein II, S. 92 ff.; Phaidros Kap. 27; Rep. V—VII. Phaidon Kap. 10; Philebos, S. 106, 93.

und lebt in der Erinnerung an ihr Dasein im Jenseits. Und so widmen sich die Utopier denn hauptsächlich den „pleasures of the mind“ (S. 206).

Vom Körper wird nur Gesundheit und Frische (S. 203 bis 204) verlangt, nicht Schönheit wie bei P.

Dieses rein auf innerem Genießen begründete Glück leitet zum platonischen Lebensideal der Contemplation, und läßt auch vor einem Hervortreten im Staatsdienste zurückschrecken (S. 104). Diese Lebensanschauung, die More durchaus auch im Leben vertrat, hatte er zuerst aus Picos Briefen gelernt, wie schon hervorgehoben wurde, dann aber auch direkt aus P., wie das Zitat aus der Rep. ς΄, 10 beweist.

Zusammenfassung.

In der Utopia werden hauptsächlich die platonischen Dialoge Republik und Gesetze benutzt und zwar besonders auf dem Gebiete des Communismus und der Gleichstellung der Frau. Ferner übernimmt More die platonische Ethik der Vernunft, die sich zu einer ganzen Vernunftreligion entwickelt. Die Ideenlehre bildet auch hier das Bindeglied von Philosophie und Religion und ruft eine große religiöse Toleranz hervor. Über die Seele und das Glück wird in platonischer Weise philosophiert.

3. Treatise uppon these words of the holy scripture: Memorare novissima et in eternum non peccabis (1522).

a) Zitate.

(S. 85) „if the body be to the soule a prison“ aus Phaidon Kap. 33.

b) Direkte Entlehnungen.

Die „four last things“, die vor der Sünde schützen, sind: „deth, dome, pain and joy“. Die Betrachtungen über den Tod verraten eine z. T. wörtliche Benutzung des Phaidon:

Phaidon Kap. 9.

.... daß alle diejenigen, welche eben richtig die Philosophie ergreifen, wirklich .... nichts anderes bezwecken, als zu sterben und tot zu sein.

Phaidon Kap. 12.

Sie (Körper und Seele) zu lösen aber sind immer zumeist und allein diejenigen bestrebt, welche richtig philosophieren, und die Beschäftigung der Philosophen ist eben diese, eine Lösung und Trennung der Seele vom Körper..

.... lächerlich wäre es, daß ein Mann, welcher sich selbst in seinem Leben so rüstete, daß er dem Totsein so nahe als möglich lebe, dann nun bei der Ankunft eben dessen schmerzlich berührt werde.

In der Tat also sind diejenigen, welche richtig philosophieren, damit beschäftigt zu sterben, und das Totsein ist ihnen unter allen Menschen am wenigsten furchtbar.

More, *Treatise uppon* ..., Seite 77.

Some of the olde famous philosophers, whan thei wer demaunded, what facultie philosophy was, answerd, that it was the meditation or exercise of death. For like as death maketh a severance of the body and the soul, whan thei by course of nature must nedes depart asonder, so (said thei) dothe the study of philosophy labor to sever the soule from the love and affections of the body while thei be together.

Now if this be the whole study and labour of philosophy, as the beste philosopher said, that it is, than may we within shorte time be well learned in philosophy. For nothyng is there that maye more effectuallye withdrawe the soule from the wretched affeccions of the body, than may the remembrance of death.

It is not all one to dye, and to be dead. Truth it is, that we be never dead, whyle we live. And it is me seemeth as trewe, not only that we dye while we live, but also that we dye all the while we lyve. What thing is dying, is it ani other thing, than the passage and going out of this present life.

Mit dem „besten Philosophen" ist natürlich P. gemeint. Philosophie als Sehnsucht nach dem Tode, Leben als fortwährendes Streben nach der Trennung von Seele und Körper, Leben als ein Näherkommen des ersehnten Augenblicks, wo der leidige Körper schwindet, Leben also ein allmähliches Sterben, das alles ist reinster Platonismus, von More gepriesen als ein Schutzmittel gegen die Sünde; so wird pla-

tonische Weisheit in den Dienst der christlichen Religion gestellt.

In ähnlicher Weise wie in der Utopia wird von den *Freuden der Seele* im Gegensatz zu den falschen Genüssen des Körpers gehandelt. Der Körper gewährt nur „a false counterfayte ymage of pleasure“ (S. 73), ein falsches Abbild des „very true pleasure“. Das ist wiederum platonisch gedacht (Gorgias, Philebos), und auch nach platonischer Terminologie ausgedrückt.

Der Grund alles menschlichen Hangens am irdischen Leben ist *Unwissenheit*: „the cause why menne bee so madde theron is onelye ygnoraunce and lacke of knowledge of the other“ (S. 73); so lehrt P., besonders im Theaitetos. Diese Stelle ergänzt die Utopia. Dort war Vernunft als Mittel zur Tugend hingestellt worden; hier heißt es: Unwissenheit ist die Ursache aller Sünde. Daraus folgt geradezu die platonische Lehrbarkeit der Tugend. Diesen Gedanken teilt More wiederum mit den anderen Humanisten seiner Zeit, wie bei Colet und Erasmus gezeigt worden ist.

4. A dialogue concerning heresies and matters of religion (1528).

Diese stark polemisch-katholische Streitschrift, deren dialogische Form übrigens Stapleton als platonisch hervorhebt, enthält eine Anspielung auf P.; More wünscht nicht, daß die Bibel ins Englische übersetzt werde, nur besonders dazu verordnete Ausleger sollen die heilige Schrift erklären, in deren tiefen Sinn das Volk, das nur Englisch könne, doch nicht einzudringen fähig sei (S. 242). P. habe ausdrücklich verboten[1]), daß Unberufene sich in die weltliche Gesetzgebung mischen dürften; „nowe if Plato, so wyse a man, so thought good in temporall lawes, thynges of mennes makyng, how muche is it lesse meete for everye manne boldelye to meddle with the exposicion of holy scripture.“

[1]) Gesetze ϛ', 1—3.

5. A dialogue of comforte agaynste tribulacyon[1]) (1534).

In dieser Erbauungsschrift, die nicht lange vor Mores Tode entstand, wird die platonische Weltseele, diesmal unverhüllt, erwähnt. Eine Randglosse: „An opinion of Plato" hebt folgenden Passus hervor: „. . . if the whole worlde were annimated with a reasonable soule (as Plato hadde wente it were) and that it hadde wit and understandyng . . ."

Zusammenfassung.

Die Betrachtung dieser religiösen Schriften ergab keine wesentliche Bereicherung des Bildes von Mores Platonismus. Die eine bestätigte die genaue Kenntnis des Phaidon, während die beiden anderen von neuem aus den Gesetzen und dem Timaios schöpfen; die Lehrbarkeit der Tugend wird angedeutet und die Weltseele von neuem herangezogen.

*

Wie Colet und Erasmus lehrt auch More die Verquickung von christlicher und platonischer Philosophie, und zwar geht er noch weiter wie beide in der ganz platonischen Vernunftreligion der Utopier, die auch dem Christentum zugrunde liegen soll. Der Gott der Utopier ist nichts anderes als P.'s Weltseele. Er übernimmt die platonische Ethik des *νοῦς*, Unwissen ist die Schuld alles Lasters. Außerdem ist besonders auf politischem und psycholgischem Gebiete der tiefgehende Einfluß P.'s zu erweisen.

[1]) Die Angabe, daß dieser Dialog aus dem Französischen, das selbst auf lateinischer Grundlage beruhe, übersetzt sei, ist fingiert (D. N .B.).

Kap. V.

Thomas Starkey.

Thomas Starkey (1499?—1538) studierte in Oxford Philosophie, Latein und Griechisch[1]). Mit Reginald Pole, dem er später in seinem Dialog ein ehrenvolles Denkmal setzte, reiste er nach Italien und knüpfte als Freund dieses Günstlings und Verwandten des Königs zahlreiche Beziehungen mit italienischen Gelehrten an. Hier mag er wohl auch von dem in Italien herrschenden Platonismus berührt worden sein. 1522 wurde er zum Proctor der Universität Oxford ernannt und las über Philosophie. Mit Hilfe Cromwells gelang es ihm, eine Stelle als königlicher Kaplan zu erhalten (1535).

Starkey gehörte durchaus der protestantischen Richtung an. Diesen Umstand und seine Freundschaft mit Pole benutzte der König, als er ihn beauftragte, Pole's Ansicht in der Suprematie- und Ehescheidungsfrage festzustellen. Starkey gab sich die redlichste Mühe, seinem Freunde eine günstige Beurteilung der Handlungsweise seines Herrn zu entlocken. Vergebens! Nach langem Zaudern war Pole's Antwort der Traktat „De unione ecclesiastica" (1536), der keinen Zweifel an der Gesinnung des Autors ließ und Starkey die Ungnade des Königs eintrug. Im gleichen Jahr verfaßte Starkey sein Hauptwerk, den Dialog: „England in the reign of King Henry the Eighth" [2]).

Dies Buch, das der Utopia an Bedeutung[3]) nahe steht,

---

[1]) Brief an Cromwell in J. S. Brewers: Starkey's Life and Letters, E. E. T. S. 1878, S. X.

[2]) ed. J. M. Cowper, E. E. T. S. 1871.

[3]) Vgl. ten Brink II, S. 558; Cowper, S. CIII.

aber mehr aufs Praktische und auf wirksame Abhilfe bestehender Übelstände gerichtet ist, zeigt deutlich die platonische Richtung der Zeit, sowohl äußerlich in der Dialogform als auch inhaltlich durch mancherlei Entlehnungen. Starkey kennt P. gut; von der P.-Schwärmerei, der er in Italien begegnen mußte, zeigen sich keine Spuren, im Gegenteil ist Starkey durchaus kritisch und läßt sogar an einigen Stellen einen gewissen Humor in der Ablehnung allzu idealistischer Theorien P.'s aufkommen. Grundlegende platonische Anschauungen, wie Ideenlehre, Ethik des Wissens, werden unter Vergleich mit aristotelischen Sätzen übernommen. Sonst ist Starkey kein Metaphysiker, sondern eher Nationalökonom, wenigstens im „Dialogue". Eine Folge aber seiner platonischen Wissensethik ist wie bei Colet, Morus und anderen seine religiöse Toleranz, seine Kritik an der Umbildung der Geistlichen, seine Forderung des Gottesdienstes in englischer Sprache und eines englischen neuen Testamentes.

Eine Charakterisierung der beiden Interlocutoren im „Dialogue", des Kardinals Pole und des Oxforder Professors Lupset, ist erstrebt. Pole ist der philosophische Kopf, der von P. nicht loskommt und in der Konsequenz seiner Ideen viel weiter geht als der vorsichtigere Lupset. Starkey stellt Pole eben dar, wie er ihm von Italien her erinnerlich war, voll humanistischer Bildungsideale, Reformideen nicht abgeneigt; gerade die kühnsten Worte nicht nur über Regierung und Verfassung, sondern auch über Kirche, Religion, Gottesdienst kommen aus seinem Munde.

a) Kritik P.'s.

Lupset kennt Pole als P.-Verehrer und gibt ihm daher, als er sich bereit erklärt hat, in eine Erörterung über das Thema „Staat" einzutreten, den Rat: „here of one thyng, I pray you, take hede, that in thys your deuyse of your communycatyon you folow not the exampul of Plato, whose ordur of commyn wele no pepul apon erth to thys daye coud euer yet attayn. Wherfor hyt ys reputyd of many men but

as a dreme and vayne imigynatyon, wych neuer can be brought to effect“ (S. 26, 889 ff.).

Eine ähnliche Ablehnung erfährt P.'s Republik wegen ihres allzu unwirklichen Idealismus, als Pole mit P. behauptet, daß es besonders darauf ankomme, daß die Herrscher Weise und gleichsam fleischgewordene Gesetze seien. „Plato imagynyd only and dremyd apon such a commyn wele as neuer yet was found, nor neuer, I thynke, schalbe, . . .“ (S. 163, 708 ff.). Pole gibt sofort zu, daß er nicht einen platonischen Philosophen, sondern einen Weisen „aftur a more cyuyle and commyn sort“ (S. 163, 719) als Herrscher für England haben wolle.

Aus beiden Stellen geht sowohl Kenntnis wie Ablehnung jenes Idealstaats hervor, den More noch für nachahmenswert hielt.

b) Zitate.

Korrekte Zitate kommen nicht vor, dagegen einmal ein wörtlicher Anklang aus *νόμοι*, Kap. 10. Bei dem großen, durchgeführten Vergleich des Staates mit dem Körper, den Starkey aber aus Aristoteles (Politik ή, 2) schöpft, werden die vorübergehenden übeln Zustände des Staates mit Krankheiten des Körpers verglichen, und zwar die Ungerechtigkeit mit der Pest.

νόμοι, ι' 906:

φαμὲν δ' εἶναί που τὸ νῦν ὀνομαζόμενον ἁμάρτημα, τὴν πλεονεξίαν, ἐν μὲν σαρκίνοις σώμασι νόσημα καλούμενον, ἐν δὲ ὥραις ἐτῶν καὶ ἐνιαυτῶν λοιμόν, ἐν δὲ πόλεσι καὶ πολιτείαις τοῦτο αὖ τὸ ῥῆμα μετεσχηματισμένον ἀδικίαν.

Dialogue S. 157, 497 ff.

„as in the body of man many dyseasys, as physycyonys dow say, spryng of the mynd, and of the affectys therof, so, in thys polytyke body, a grete parte of the mysordurys therin rysyth of that thyng wych we resemblyd to the mynd in man,—that ys, polytyke rule and cyuyle ordur; among the mysordurys wherof thys pestylens ys one of the chefe. — — — And, fyrste, for thys place, seyng the cause of thys dysease rysyth chefely for lake of commyn justyce and equyte, . . .“

c) Technik des Dialogs.

Starkey hat gelernt, die platonische Dialektik nachzuahmen. So freut sich Pole — ganz wie Sokrates —, als er in maieutischer Weise seinem Partner einen umfangreichen Beweis über die Existenz der Tugend abgelockt hat, über den philosophischen Eifer, mit dem er eine Sache untersucht habe, an der er selbst nie zweifelte[1]). Wichtig ist die Nachahmung der platonischen Begriffsbestimmung und -einteilung (συναγωγή und διαίρησις), die bei der Frage des Idealstaates auftritt. Pole behauptet mit Aristoteles, das Glück des einzelnen Menschen müsse dem des Staates gleich sein und bestimmt die Glückseligkeit des Individuums mit drei wieder im einzelnen durch Beispiele erhärteten Merkmalen: Gesundheit, äußere Glücksgüter und Tugend. Hier setzt nun Lupset ein mit schwerwiegenden Bedenken, stellt den christlichen Glücksbegriff in Gegensatz zu Pole's Hypothese und nötigt Pole zu einer Einteilung oder Diärese, die er ganz nach platonischem Muster diktotomisch anordnet. Es gibt, fährt Pole fort (S. 40, 481 ff.), den zweierlei Auffassungen vom Wesen des Menschen entsprechend auch zweierlei Begriffe vom menschlichen Glück; für die einen ist der Mensch allein seine Seele, für die andern besteht er aus Körper und Seele; dementsprechend gibt es zwei Arten von Glückseligkeit. Er selbst entscheidet sich für diejenige, die auch dem Körper ihr Recht werden läßt. Er verharrt also auf seinem Standpunkt; Lupset's Einwurf beweist aber, daß die vorausgegangene Begriffsbestimmung nicht vollständig war. Mit Hilfe der Einteilung gelang es aber, den Fehler zu entdecken.

d) Entlehnungen.

Die rigorosen Ehevorschriften und Zwangsmaßregeln, die eine Vermehrung der Bevölkerung bezwecken, die Strafen

---

[1]) „Pole: — Maystur Lupset, you have sayd ryght wel; and though in dede I dowtyd no thyng of thys mater, that you so ernystely moue me vnto, yet hyt hath plesyd me wel to here you, wyth such phylosophycal resonys out of nature drawne, confyrme the same . . .“ (S. 21, 710 ff.).

auf Ehelosigkeit, Junggesellensteuern, Abschaffung des Cölibats und andrerseits die Belohnungen für kinderreiche Häuser (S. 146—151), von denen besonders Pole für die Zukunft viel erhofft, muten recht platonisch an und scheinen auf νόμοι ς´ zu beruhen. Und so wirkt hier ein platonischer Gedanke zu gunsten der Reformation in jener Forderung, das Cölibat aufzuheben.

e) Einfluß.

Mit Hilfe der platonischen Ideen beweist Lupset dem sich skeptisch stellenden Pole die Existenz der Tugend. Dieser bestreitet jede Tugend an sich, da ja alle, Heiden und Christen, Türken und Juden, sie zu besitzen wähnen (S. 11, 350 ff.). Wie nun More in der Utopia alle Religionen und Sekten auf Grund ihrer Ähnlichkeit mit ihrer Idee, der Vernunftreligion, gelten läßt, so sagt Starkey, daß die nach Nationalität und Konfession verschiedenen Auffassungen von Sitte und Tugend in einer allen zugrunde liegenden „vertue by nature" ihr ideales und absolutes Vorbild haben (S. 11, 372 f.). Der Mensch vermag über seine eigene täuschende Meinung hinaus „the nature of all thyng" (S. 12, 411) zu begreifen. Diese Natur der Dinge, auch Naturgesetz genannt (S. 14, 468) „ys euer one, in al cuntreys fyrme and stabul, and neuer for the tyme varyth; hyt ys neuer chaungeabul"... (S. 16, 520 f.).

Der Idee der Tugend, die also unveränderlich dem Einfluß von Zeit und Raum, wie auch menschlicher Einwirkung entzogen existiert, entsprechen die Einzeltugenden der verschiedenen Völker, die stets eine gewisse Tugend repräsentieren, solange sie nach jenem ewigen Gesetz geformt sind (S. 19). Auch äußere Gebräuche, wie das Fasten am Freitag, die bei den Christen übliche Monogamie usw., stellen „a certayn vertue" dar, weil sie auf der Idee der Tugend begründet sind (S. 17, 568 ff.).

Wie bei More hat dieser platonische Idealismus, die Ideenlehre im weiteren Sinn, eine starke Wirkung auf die

religiösen Anschauungen. Wenn alles Wahrnehmbare nur Abbild ist, so hat es zwar keinen eigenen Wert, aber alles hat auch nur in seiner Beziehnng auf die Idee überhaupt Bedeutung, und Sarazene und Christ, Jude und Heide stehen gleichwertig nebeneinander. Das ist im Reformationszeitalter von der größten Bedeutung; und so kann es geschehen, daß Starkey seinem Kardinal Pole sogar Worte der Anerkennung für Luther in den Mund legt (S. 135, 1220ff.). Ohne P.'s Idealismus wäre dies Einstehen für Luther, mit dem der König nichts zu tun haben wollte, ganz undenkbar.

Über den Weg, auf dem der Mensch zur Erkenntnis der Idee gelangt, gibt Starkey, der nicht eigentlich Metaphysiker ist[1]), nur wenige dürftige Andeutungen. „. . by memory and wyte also he [= der Mensch] conceyuyth the nature of al thyng" (S. 12, 410f.). Das ist streng platonisch, man könnte hier sogar an eine unmittelbare Beeinflussung durch den Phaidros denken, in dem es heißt, daß das Wissen von den Ideen mit Hilfe der Wiedererinnerung (*ἀνάμνησις*) allein möglich sei.

Auf der Ideenlehre Platons fußen nun sowohl Starkey's Ethik als auch seine Psychologie. Bei der Frage nach der besten Staatsverfassung bemerkt Pole, daß die Menschen, wenn sie diese nur kennten, gewiß nach ihr verfahren würden. Der unaufhörliche Irrtum „playnly commyth as (aftur the mynd of the most wyse phylosophar Socrates) al other yl dothe, of vayn, false, and corrupt opynyon; for no man wyttyngly and wyllyng wyl dow hymselfe hurte" (S. 27, 20ff.). Dieser echt platonischen Auffassung widerspricht Lupset, indem er dagegen die Wissensfreiheit ins Feld führt (S. 27f.). Pole erkennt sofort, daß sich hier die platonische und die aristotelische Weltanschauung gegenüberstehen (S. 28, 52ff.). Er kommt zu dem Schluß, daß der Unterschied zwischen beiden allein im Ausdruck, nicht im Inhalt liege[2]). Was Aristo-

[1]) Vgl. S. 76.

[2]) „How be hyt, betwyx them I thynke thys dyscord that apperyth, ys but in wordys only, and no thyng in dede, as hyt ys in many thyngys mo, wherin they seme gretely to dyssent" (S. 28, 55ff.).

teles unsicheres Wissen nenne, heiße bei P. einfach Nichtwissen (S. 29, 93 ff.); nach Aristoteles führe solches undeutliche Wissen den Willen zum Bösen, starkes, auf Vernunft beruhendes Wissen aber leihe den Willen zum Guten. Sokrates dagegen scheide den Willen ganz aus und lasse den das Gute Wissenden das Gute tun und umgekehrt. Wolle man den freien Willen, den viele ableugnen, beibehalten, so sei Unterweisung und guter Rat ihm nützlich und förderlich und könne ihm, sei er einmal in die Gefangenschaft der Sinne und des Nichtwissens geraten, zur alten Freiheit verhelfen.

Indem Starkey so dem freien Willen ein Plätzchen unter der Obhut des richtigen und beratenden Wissens überläßt, gibt er der platonischen Theorie eine besonders erhöhte Stellung über der aristotelischen. Auch Lupset muß sich für überzeugt bekennen.

Die platonische Ethik hat auch hier ihre charakteristischen religiösen Folgen, wie bei Colet und Erasmus. Mehr Heil als alle Bemühungen der Mönche und ihr frommes Treiben wirkt die direkte Unterweisung durch „the veray Gospel of Chryst" (S. 189, 370). Klöster sollen in Schulen umgewandelt werden, dem ganzen Volk soll die hl. Schrift zugänglich gemacht werden durch englischen Gottesdienst (S. 134 ff.) und eine Bibelübersetzung (S. 136).

Überhaupt finden wir bei Starkey eine außerordentlich starke Betonung des Unterrichts und der Erziehung, die eng mit seiner Ethik des Wissens zusammenhängt. Pole, der ja den Satz vom Wissen als der Wurzel der Tugend verfocht, vertritt auch die platonische vita contemplativa. Lupset weist aber dies Lebensideal zurück und setzt dafür die vita activa nach Aristoteles. Beide einigen sich schließlich darin, daß „hye phylosophy and contemplatyon of nature be of hyt selfe a grettur perfectyon of mannys mynd, as hyt wych ys the end of the actyue lyfe, ... yet the medelyng wyth the causys of the commyn wel ys more necessary" (S. 7, 214 ff.). Wir sehen also, daß auch hier das platonische Ideal als das höher stehende angesehen wird.

Der mangelhaften Erziehung der herrschenden Klassen wird mit Bezugnahme auf P. die Schuld an den üblen Zuständen im Lande gegeben. Die Erziehung und Ausbildung weist dem Menschen die Wege zu einem guten und rechtschaffenen Leben; wie wichtig muß daher ein geregelter und auf das Beste gerichteter Unterricht der Machthaber im Lande sein (S. 198, 44ff.)! Für England kommen außer dem König als Träger der Regierung der Adel und die Geistlichkeit in Betracht (S. 205, 313ff.); ihre Erziehung muß stark reformiert werden. Der Unterricht des Adels darf vor allem nicht einseitig sein, sondern soll Unterweisung in Leibesübungen und theoretische Ausbildung vereinigen (S. 186, 285ff.). Eine solche Erziehung würde einen Adel entwickeln, der seinen Namen verdiente, und der dem Volke willkommene Führer schenken würde (S. 188, 345ff.). Der Geistliche solle seine Jugend mit dem Studium des Lateinischen und Griechischen verbringen; Erasmus, dessen Führung man sich überhaupt anvertrauen solle, habe mehrere ausgezeichnete Werke für das Studium der Gottesgelehrtheit verfaßt (S. 210, 479ff.). Doch sei das Thema „Erziehung“ so ungeheuer wichtig, daß es für beide Stände je ein besonderes Buch erfordere (S. 188, 352f.; S. 203, 253).

Alles Wissen, jene Vorbedingung des richtigen Handelns, geschieht mit Hilfe der Seele. Sie besteht auch bei Starkey aus mehreren Teilen, deren wichtigster die Vernunft ist (S. 4, 106ff.); diese ist ein göttlicher Funke und eine besondere Gnadengabe Gottes (S. 12, 409; S. 165, 768ff.). Sie herrscht über die Sinne (S. 166, 806ff.); gibt sie aber der Verführung der Affekte nach, dann läßt sie sich vom Unwissen leiten (S. 166, 816). Das Verhältnis zwischen Seele und Leib wird nicht nach P., dessen Ansicht genau charakterisiert wird, sondern nach Aristoteles angenommen. Nach P. macht die Seele den Menschen aus, der Körper ist nur ein notwendiges Übel. Pole stellt dagegen die aristotelische Ansicht höher, die dem Körper, seinen Bedürfnissen, Genüssen und Wohlergehen ihr wohlverdientes Recht neben der über ihn herr-

schenden Seele einräumt. Er weist sogar den Einwurf Lupset's zurück, daß die christliche Glaubenslehre Reichtum, Glück und Gesundheit nicht zu den Gütern zähle. Schließlich wird das Verhältnis von Seele und Leib in folgender Weise dargestellt: „. . . yf we haue regard not only of the soule, but also of the body, saying with Arystotyl, that man ys the vnyon and coniunctyon togyddur of them both; and yf we haue regard also, not only of the lyfe to come, but also of the lyfe present; then hyt ys true that I say, that felycyte in the hyest degre ys not wythout worldly prosperyte" (S. 44, 621ff.).

Auf die platonische Liebe, jene geistige Zeugung und Schwangerschaft, weist mit größerer Bestimmtheit als bei Colet[1]) Starkey's Bemerkung über den Höhepunkt der menschlichen Vollkommenheit: „For lyke as the body of man ys then most perfayt in hys nature when hyt hath powar to gendur a nother lyke thervnto, so ys the mynd then most perfyt when hyt communyth and spredyth hys vertues abrode, to the instructyon of other" (S. 7, 229ff.).

Diese Stelle sagt genau dasselbe wie P.'s Gastmahl Kap. 25—27. Gerade auch das Zeugen des dem Erzeuger Ähnlichen ist platonisch und aus derselben Quelle geschöpft.

Es bleibt noch übrig, auf einiges Ästhetische hinzuweisen. Starkey gelangt noch ebensowenig wie More zu der Höhe der platonischen Anschauung von schön gleich gut. Aber er verlangt wie vom einzelnen Menschen so auch vom ganzen Staate, daß er schön sei. Der Körper, dem trotz Gesundheit und Kraft die Schönheit fehlt, hat nicht „hys perfayt state and vertue" (S. 35, 289f.); die Schönheit des Körpers besteht in der rechten Proportion der einzelnen Teile.

Zusammenfassung.

Starkey zeigt sich in seinem „Dialogue" von P. sehr stark beeinflußt. P.'s Ideenlehre ist deutlich darin ausge-

[1]) Vgl. oben S. 36.

sprochen; ihre Konsequenzen sind namentlich auf religiösem und ethischen Gebiet gezogen. Der P.'ismus wirkt fördernd auf Starkey's reformatorische Ansichten ein; die Lehre von der Erlernbarkeit der Tugend hat eine starke Betonung der Erziehung namentlich des Fürsten, des Adels und der Geistlichkeit zur Folge.

Dagegen lehnt Starkey P.'s allzu großen Idealismus für das Staatsleben ab. Weiter wendet er sich auch auf metaphysischem Gebiet in Bezug auf das Verhältnis zwischen Körper und Seele gegen P.

In ästhetischer Beziehung können wir wiederholt positive Einwirkung P.'s spüren.

Kap. VI.

Thomas Eliot.

Sir Thomas Eliot (1490?—1546), Diplomat und Polyhistor, über dessen Geburtsjahr und Erziehung wenig Sicheres[1]) bekannt ist, hat keine Universität besucht. Seine Werke beweisen, daß er eine gelehrte Erziehung gehabt hat. Er selbst erzählt in einer seiner Schriften, wie er sich in früher Jugend für medizinische Studien interessiert habe, und wie er Anleitung dazu von einem „zu seiner Zeit hochberühmten und ehrwürdigen Arzte" gehabt habe. Nur Linacre kann gemeint sein; Linacre, der in Italien gereist war, Pico vielleicht persönlich gekannt hatte[2]) und Platoniker geworden war. So ist es einleuchtend, daß Eliot, wenn Linacre sein Lehrer war, von ihm auf P. hingewiesen wurde. Freilich sind P.'s Werke noch nicht unter den vielen Büchern, die Eliot vor seinem zwanzigsten Lebensjahr studiert haben will. War es ein Erziehungsgrundsatz Linacre's, war es eine

---

[1]) Seit Croft's Einleitung zu seiner Ausgabe des Governour 1880 ist nichts veröffentlicht worden, was neue Aufschlüsse über Eliot brächte: A. Lepgien, Ist Thomas Elyot ein Vorgänger John Locke's 1896 beruht ganz auf Croft; desgleichen Cornelie Benndorf: Die englische Pädagogik des 16. Jahrhunderts 1905; ebenso F. Watson in der Einleitung zum Governour Everyman's Library 1907. F. M. Lindsay in Cambr. Hist. of Engl. Lit. III 1909 widmet Eliot zwei Seiten. Wichtig für die italienischen Quellen des Governour ist W. H. Woodward: Studies in Education among the age of renaissance 1906.

[2]) M. Kullmich, Thomas Morus „Picus Erle of Micandula", Archiv 1908, S. 48.

selbständig gewonnene Ansicht, jedenfalls meint der erfahrene Autor des „Governour“, daß das Studium P.'s die Bildung eines Menschen krönen, nicht etwa beginnen sollte[1]). Erst „whan the jugement of a man is come to perfection“ sollen P.'s Werke, dann aber auch „above all other“ und „most studiously“ gelesen werden. Eliot kannte das Griechische gut, übersetzte daraus und hatte großen Nutzen davon, als er sein lateinisch-englisches Lexikon schrieb. Beinahe aus sämtlichen Werken P.'s zitiert oder entlehnt er[2]). Die modernen italienischen Humanisten studierte er und übersetzte z. B. aus Pico della Micandola dieselben „Rules of a Christian Lyfe“, die vorher Thomas More ins englische Volk gebracht hatte[3]).

Mit More war er sehr befreundet, seine Frau Margaret Abarrow war in dessen Haus unterrichtet worden[4]). Seine zahlreichen Werke zeigen ihn seines Lehrers Linacre und seines Freundes More würdig: als Humanist und Philosoph stellt er den Höhepunkt der Entwicklung dar, an deren Anfang jene standen. Eliot ist bewußter Platoniker; alle bisher betrachteten Humanisten, mit Ausnahme von Colet, wagten nicht, eine so offene Sprache zu sprechen. Der *Governour* 1531 beruht in vielen Einzelheiten wie in seinem Grundgedanken auf P., die „*Disputacion Platonike*“ 1533 ist eine nahezu systematische Darstellung der plat. Philosophie in der plat. Form des Dialogs, P. selbst führt das Gespräch. Das „*Bankette of Sapience*“ 1534 ahmt im Titel das Symposion nach und ist sonst eine Kompilation von Aussprüchen aus klassischen Autoren in der Art der Adagia; natürlich kommt auch P. ausgiebig zu Worte. Auch im „*Castel of Helth*“ 1534, einer Frucht jener frühen medi-

---

[1]) Governour ed. Croft I S. 93.

[2]) Watson betont Eliot's Abhängigkeit von P. Einleitung S. XX und XXIII, desgleichen Woodward S. 270.

[3]) Vgl. S. 58; Rigg S. 89.

[4]) Croft I S. CXXIX.

zinischen Studien, findet sich Gelegenheit, P. heranzuziehen[1]). Das lateinisch-englische Lexikon, genannt *Bibliotheca* 1538, gehört wie Erasmus' populäre Enzyklopädien[2]) zu den typischen Büchern jener Zeit, die Bildung verbreiten wollten. Im gleichen Sinn muß man es auffassen, daß Eliot als erster alle seine wissenschaftlichen Bücher englisch schrieb und nicht, wie noch Thomas More, lateinisch. Daß Eliot noch nichts von dem späteren Modeplatonismus[3]) wußte, beweist seine Schrift „*Defence of Good Women*"[4]) 1540. Im gleichen Jahr erschien „*the Image of Governance*", nach Croft eine Kompilation und Übersetzung aus griechischen Autoren; sein letztes Werk ist „*A Preservative agaynste Deth*" 1544. In den Vorreden beider Schriften wird in plat. Weise vom Wissen[5]) gesprochen.

Hier sollen die für Eliot's Platonismus wichtigsten Werke „The Governour" und „A Disputacion Platonike", eingehend untersucht werden; ein Neudruck der „Disputacion" ist beigegeben.

The Governour 1531.

a) Zitate.

I S. 104 „he confirmed the sayeng of Plato, That blessed is that publike weale wherin either philosophers do reigne, or els kinges be in philosophie studiouse". Aus Rep. ε', 18.

[1]) S. 34 b „Plato, the wisest of all philosophers, doth affirme, that wine moderately dronke, norisheth and comforteth, as well al the body as the spirites of man"; das mag auf νόμοι α, β zurückgehen, wo eingehend über das Trinken gehandelt wird.

[2]) Cambr. Hist. III S. 23.

[3]) Vgl. S. 20.

[4]) ed. Brandl, Sh.-Jahrbuch LI, S. 111 ff.

[5]) Croft I S. CLXIII aus der Vorrede zum „Image of Governance": „by knowlege most chiefly a man excelleth al other mortall creatures and therby is moste like unto god".

S. CLXIX aus der Vorrede zum „Preservative agaynste Deth": „A knyght hath received that honour not onely to defende with the swerde Christis faithe . . . but also, . . . he shuld more effectually with his learnyng and witte assayle vice and errour".

II S. 215 „And Plato sayeth that it is extreme iniustice he to seme rightwise which in dede is uniuste.“ Randnote: Plato de republ. II. Aus Rep. β', 4.

II S. 227 „Consyderynge (as Plato sayethe) that the name of euery thynge is none other but the vertue or effecte of the same thinge conceyued firste in the mynde, and than by the voyce expressed and finally in letters signified“. Randnote: Plato in Cratylo. Aus Kratylos 34.

II S. 343 „Plato (or rather Socrates, Plato indictynge,) in his seconde boke of the publyke weale, wylleth that the people of his citye, whiche he wolde constitute, shulde be norysshed with barly brede and cakes of whete“ usw. Aus Rep. β, 13.

II S. 364 „Wherfore Socrates (in the boke of Science) resembleth hym selfe to a mydwyfe, sayenge that in teachinge yonge men, he dyd put into theim no science, but rather brought furthe that which all redy was in them, like as the mydwife brought nat in the childe, but, beinge conceyued, dyd helpe to bringe it furthe.“ Randnote: Plato in Theaetet[1]). Aus Theätet 7.

II S. 365 f. „Like as the powar and aptitude of the bestes before rehersed appereth nat to the uttermoste, excepte it be by exercise prouoked . . . Whiche, as Plato affirmeth, is proued also in the mayster and the disciple. Semblably the foresayde Socrates in Platons boke of Sapience sayeth to one Theaetet[1]): Neuer man lerned of me any thinge, all thoughe by my company he became the wiser.“ Aus Theätet 7.

II S. 445 „Also Plato, in his booke of fortytude, sayeth in the persone of Socrates, Whan so euer a man seketh a thinge for cause of an other thynge, the consultation aught to be alway of that thyng for whose cause the other thing is sought for, and nat of that which is sought for because of the other thynge.“ Randnote: Plato in lachete. Aus Laches 10.

---

[1]) Croft's Konjektur für Theages.

Direkte Entlehnung aus P. ist nicht ganz sicher bei folgender Stelle:

II S. 360 „But, fynally, as by olde autours a man may aggregate a definition, that whiche is called in greke and latyne Musa, is that parte of the soule that induceth and moueth a man to serche for knowledge, in the whiche motion is a secrete and inexplicable delectation.“ Aus Kratylos 22[1]).

b) Anspielungen.

Neben den wörtlichen Zitaten ist hier auch eine Reihe von Anspielungen auf P.-Stellen aufzuführen.

I S. 117 „. . . in the firste infancie of the worlde, men wandring like beastes in woddes and on mountaines, regardinge neither the religion due unto god . . . ordred all thing by bodily strength: untill Mercurius (as Plato supposeth) or some other man . . . assembled them to geder. . .“ Nach Protagoras 12[2]).

I. S. 120 „. . . artificiall spekers, (named in Greeke Logodedali) . . .“ Der Terminus λογοδαίδαλος stammt aus Phaidros 51.

Eliot's Kapitel über den Tanz sind in ihrer ganzen Art echt platonisch. Einige Anspielungen darin gehen unmittelbar auf P. zurück. So weist die „necessarye conjunction“ (I S. 233), von More in der Utopia bereits verwertet[3]), auf die Bestimmungen der *νόμοι* ϛ', 15 zurück, die einen möglichst gesunden Menschenschlag unter staatlicher Aufsicht erzeugen lassen wollen. Croft weist auf *νόμοι* VII, 10 hin.

Dagegen sind die Ausführungen über den Paartanz (I S. 235) nicht aus P. geschöpft, der vielmehr für Mann und Weib wegen ihrer verschiedenen Grundeigenschaften verschiedene Rhythmen und verschiedene Musik anordnet (*νόμοι* VII, 10).

---

1) Croft weist auf Suidas und dessen Quelle P. hin.

2) Vgl. Croft I, S. 117, Anm.

3) Vgl. oben S. 62 f.

Eine Anspielung auf Apologie 5 findet sich in folgender Stelle; „The philosopher Socrates had nat bene named of Appollo the wyseste man of all Gracia, if he had nat daylye practised the vertues . . .“ I S. 265.

An folgenden Stellen ist die Quelle genau angegeben: II S. 190 spricht Eliot von Romulus, der gebot, daß man von den Göttern nur Edles glauben sollte: „whiche after was also commaunded by Plato in the firste boke of his publike weale“. Nach Rep. β', 19.

II S. 363 f. „More ouer Plato, (in his boke called Timeus), affirmeth that there is sette in the soule of man commyng into the worlde certayne spices, or as it were sedes of thynges and rules of Artes or sciences“. Nach Timaios 14.

Die Stellen, wo P. im Zusammenhang mit Anekdotischem oder Bemerkungen aus zweiter Hand als Autorität angeführt wird, sind Legion. Nur Zitate und erkennbare Anklänge aus platonischen Schriften sind unter a) und b) aufgezählt worden.

c) Einfluß.

Schon aus dem Titel „The Governour“ redet P. Den Herrscher hat Eliot sein Buch genannt, aber nicht einen König will er beschreiben, sondern einen ganzen Stand von Herrschern, und ihre Erziehung usw. darstellen. Das habe schon P., wie er ausdrücklich anführt, für die Hauptsache in einem Staate gehalten (I S. CXCII). An die Kaste der plat. ἄρχοντες wird gedacht, an eine plat. Aristokratie (I S. 8 f.), freilich nicht ohne die Führung eines starken Königs, denn das Buch ist Heinrich VIII. gewidmet. Eliot schwebt ein Stand hochgebildeter Optimaten vor, der dem König Material für seine Minister und Gesandten, Kanzler und Räte liefern soll, wie etwa schon More in der Utopia einen „ordre of the learned“ hatte.

Der humanistischen Art Eliot's entsprechend ist dies Buch ein Lehrbuch durch und durch und vom Wert des

Wissens wird im Zusammenhang[1]) und auch oft gelegentlich gehandelt. Von Anfang des Buches an vertritt Eliot den plat. Standpunkt: Wissen erzeugt Tugend und Glückseligkeit (I S. 49), Wissen vermag Menschen niedriger Herkunft zu tüchtigen Herrschern zu machen (I S. 26); deswegen hat Eliot sein Buch auch für Leser aller Stände (I S. 24) und in englischer Sprache geschrieben. Nach gelehrten Umwegen über Cicero, das alte Testament, Diodorus Siculus, die sogenannten Hymnen des Orpheus, Eustatius, P., Homer, Virgil, Pythagoras findet er die Erklärung des Wissens endlich bei P. unter Hinweis auf den Timaios und den Theaitetos: der Seele des Menschen sind gewisse Keime des Wissens angeboren[2]). Alles Lernen ist nur Wiedererinnerung an schon Gewußtes: „in the soules of men is ingenerate a leme of science“ (II S. 364). Die sokratische Kunst der Maieutik[3]) und überhaupt die Tätigkeit des Lehrers, der aus dem Schüler nur herausholt, was er längst latent wußte, illustrieren weiter den plat. Begriff des Wissens.

Von dem begrifflichen Wissen, das zu den Ideen führt, ist noch nicht die Rede, das ist der Disputacion vorbehalten. Aber die Vernunfterkenntnis, die den Menschen vom Tiere unterscheidet und der wichtigste Teil der Seele ist, macht gottähnlich (I S. 5). Hiermit ist schon der tiefste Sinn der plat. Dialektik ausgesprochen.

Aus der plat. Metaphysik stammt sonst noch Eliot's Begriff von der Ordnung: auch dieser erfährt in der Disputacion seine völlige Entwicklung. Eliot erkennt in der ganzen Welt eine göttliche Ordnung, die wie ein Licht von Gott ausstrahlend alle irdischen und überirdischen Dinge durchzieht und ein harmonisches Stufensystem der Schöpfung darstellt. Wo keine Ordnung ist, herrscht das Chaos, Kampf, Auflösung, Zerstörung (I S. 3 ff.). Ausgangspunkt dieser

---

[1]) „Of Sapience and the definition there of“; „What is the true signification of understandynge“.

[2]) II S. 364, vgl. Zitate S. 88.

[3]) II S. 363 f., vgl. Anspielungen S. 90.

Theorie ist P. in seinem Timaios[1]): Gott schuf aus dem Chaos das geordnete Weltganze. Eine systematische Stufenfolge von Geschöpfen hat P. nicht eigentlich, wohl aber werden Unterschiede und Ungleichheiten angedeutet. Das Stufensystem aber ist neuplat. Herkunft, ebenso auch das Bild vom Licht, das aus Gott emaniert, und die unbegreifbare Majestät Gottes. Eliot's Weltordnung ist also nicht rein plat. Herkunft, sondern stark mit neuplat. Elementen durchsetzt.

Viele plat. Gedanken finden wir in allem, was Eliot über Erziehung sagt, die das Hauptthema des ganzen 1. Buches bildet. Schon die Auswahl der Ammen wird mit einer an *νόμοι η'*, 2 gemahnenden Genauigkeit erörtert (I S. 29). Im Alter von vierzehn Jahren erhält der Knabe bereits philosophischen Unterricht, der nach eingetretener Reife im Studium der plat. Werke gipfelt (I S. 93). Unter den Körperübungen zeichnet Eliot besonders den Tanz aus, dem er vier Kapitel widmet. Dabei ist zwar Lukian seine Hauptquelle, aber Eliot hat den in den Gesetzen ausgesprochenen Gedanken P.'s von der Harmonie zwischen Tanz und Tänzer auf den Paartanz übertragen (I S. 235 ff.)[2]).

Die Betrachtung und Übung dieser edlen Harmonie hat für die Ausübenden den Besitz der durch den Tanz dargestellten Tugenden zur Folge. Man sieht ganz deutlich, wie zu jener Anregung aus den Gesetzen als Ausgangspunkt die schon erörterte Theorie der Ordnung, die eng verwandt mit der Weltseele ist, hinzukommt. Auch hat Eliot offenbar an ähnliche Zwecke bei diesem Tanze gedacht, wie More sie mit seiner „strange but wise custom" (vgl. S. 62) zum Ausdruck brachte. Croft (I S. 233 Anm.) weist auf P. hin, Woodward erkennt dies als „entirely Greek in spirit" (S. 293), bezeichnet aber die italienischen Humanisten als Quelle Eliot's. Wenn man die Herkunft des Ganzen aus den

---

[1]) Besonders 6, 16, 17, 19, 31, 42.

[2]) Vgl. Anspielungen S. 89.

Gesetzen und die eben besprochene Theorie der Ordnung ins Auge faßt, kann man nur zu dem Schluß kommen, daß P. die Quelle für Eliot's Vorliebe für den Tanz ist.

Die Pflege der Musik ist für die Erziehung bedeutungsvoll, aber gefährlich. Da nach P. (etwa Rep. III, 8, aber auch sonst häufig) das Ziel der Erziehung dahin geht, den zukünftigen Governours die Freiheit des Staates und sein Wohl als vornehmste Pflicht einzuprägen, so ist die Beschäftigung mit verweichlichender Musik zu verwerfen. Nur kriegerische, mutmachende und andrerseits friedlich ermahnende Musik ist zu einer politischen Erziehung dienlich. Dazu kommt die Bedeutung, die Eliot, wie wir schon sahen, der Harmonie und Ordnung beimißt. Daher sagt er ganz im Sinn P's, wie nötig die Musik sei „for the better attaynynge the knowlege of a publike weale: whiche, as I before haue saide, is made of an ordre of astates and degrees, and, by reason therof, conteineth in it a perfect harmony" (I S. 43)[1]. In P.'s Republik wird über die Erziehung des Menschen nur im Hinblick auf den größeren Organismus des Staates gehandelt; so betrachtet Eliot hier auch die Musik nur im Hinblick auf den Nutzen für die Allgemeinheit.

Starker plat. Einfluß ist ferner bei der Definition des Begriffs Gerechtigkeit zu spüren. Nach P. ist Gerechtigkeit die hervorstechendste Eigenschaft sowohl des idealen Staates als auch des idealen Staatsbürgers; in beiden Fällen kommt sie durch ein Zusammenwirken von drei Faktoren zustande. Gerechtigkeit des Staates resultiert, wenn Weisheit der Regierenden, Mut der Wächter und Mäßigung der erwerbenden Klassen zusammen auftreten (Rep. IV, 6—10 u. a.) und Gerechtigkeit des einzelnen Mannes bei einer Harmonie von Vernunft, Mut und Begierden (Rep. IV, 16 u. a.). Das kehrt, wenn auch nicht mit zitatmäßiger

[1] Woodward gibt zu, daß diese Stelle „far from definite" sei weist aber auf die italienischen Vorbilder hin, die die gleiche Auffassung haben.

Schärfe, so doch deutlich erkennbar, hier wieder[1]). P.'s Gerechtigkeit des Staatswesens hat Eliot im Sinn, wenn er sagt: „In that it [= Gerechtigkeit] is named constaunt, it importeth fortitude; in discernynge what is ryght or wronge, prudence is required; and to proporcion the sentence or iugement in an equalitie, it belongeth to temperaunce. All these to gether conglutinate and effectually executed maketh a perfecte definicion of iustyce" (II S. 187). Auch für die Entstehung der Gerechtigkeit des Einzelnen nimmt Eliot das Zusammenwirken von drei Faktoren an, nämlich von „reason, societie called company, and knowlege" (II S. 201); wir sehen, daß Eliot diese Eigenschaften nur zum Teil aus P. geschöpft hat.

Eliot's psychologische Anschauungen im Governour sind im wesentlichen schon beim Wissen erledigt worden; die Seele als Abbild Gottes (II S. 363), ihre Fähigkeit der Erkenntnis durch Anamnesis (II S. 363ff.) entlehnt Eliot ganz aus P. In dem Kapitel „What is the true signification of understandynge" herrscht noch ein Durcheinander von Anschauungen verschiedener Herkunft. Erst in der „Disputacion" erhalten auch diese psychologischen Einzelheiten rein plat. Fassung.

Wichtig und in dieser Ausdehnung neu ist die idealistische Männerfreundschaft. Die Philosophen des Altertums werden aufgeboten, um den Begriff der Freundschaft zu definieren (II S. 121f.); ihr Wert wird an den klassischen Beispielen von Damon und Phintias, Orest und Pylades nachgewiesen. Zur weiteren Erläuterung wird die Geschichte von Titus und Gysippus erzählt, den beiden Freunden, die das gleiche Mädchen, einander aber noch viel mehr liebten. Eliot's Gewährsmann ist Boccaccio in Beroaldo's lateinischer Übertragung. Jedoch hat die Vorlage, die Croft abdruckt, nichts von der plat. Begeisterung der Freunde für einander. Schon ganz in der Art des elisabethanischen Modeplatonis-

---

[1]) Croft weist in beiden Fällen auf P. hin.

mus wird dagegen in Eliot's Bearbeitung geschwärmt und philosophiert. Als Gysippus auf den Rat seiner Freunde ein Weib nehmen soll, läßt Eliot ihn sich lange weigern aus Furcht, seinen Freund zu verlieren und vom Studium der Philosophie abzukommen (II S. 135). Beroaldo sagt nichts von Freundschaft und Philosophie, sondern läßt den Gysippus mit Freuden dem Eheglück entgegensehen. Weiter schildert Eliot, ohne darin in der Quelle ein Vorbild zu haben, wie Gysippus nur schweren Herzens sich entschließen konnte, dem Freund sein Verlöbnis mitzuteilen „nat withstandyng the feruent love that he had to his frende Titus“ (S. 135). Wiederum findet sich in der Vorlage keine Andeutung davon, wenn Eliot betont, daß Titus sich nun trotz seiner philosophischen Studien und seiner großen Freundschaft für Gysippus in dessen Braut verliebte. Schließlich gesteht er dies unter vielen Tränen seinem Freunde; in diesem aber weicht die Liebe zum Weibe einem höheren Gefühl, der Freundschaft für den Mann. „There with nothynge astonyed or discontended“ (S. 140) tritt er alle seine Rechte auf die Geliebte dem Gysippus ab; in der lateinischen Vorlage dagegen tut er es „paulisper hesitabundus“. Am nächsten Morgen erzählt Titus den versammelten Athenern von der opferwilligen Freundschaft, mit der Gysippus „more estemynge true frendship than the loue of a woman“ (S. 150) auf den Besitz der Sophronia verzichtet habe.

Die Ausführlichkeit, mit der Eliot beim Preis der Freundschaft aushält, ihre bedeutsame Steigerung in Liebe, die Verbindung dieser Liebe mit Philosophie, ihre Überlegenheit über Frauenliebe weisen auf ein Studium besonders des Symposions, des Phaidros und des Lysis hin; natürlich haben da auch mittelbare Einflüsse gewirkt.

Auf religiösem Gebiet zeigt Eliot im „Governour“ eine ähnliche Vereinigung christlicher und plat. Anschauungen wie seine Zeitgenossen, noch ohne die neuen Gesichtspunkte, wie er sie später in der „Disputacion“ findet. Er sagt, daß P. „approched nexte unto the catholike writars“ (II S. 363);

den aus dem Theätet zitierten Satz vom Lehren als Erwecken von schon schlafend vorhandenem Wissen[1]) möchte er „in to the commentaries of the mooste perfecte diuines“ (II S. 366) aufgenommen wissen.

Zusammenfassend ist über den „Governour“ zu sagen, daß von dem Vielen und Vielartigen, das der Autor aus allen möglichen Schriftstellern alter und neuer Zeit zusammenträgt, ein großer Teil aus P. herkommt. Aus der Republik und den Gesetzen stammt Politisches und Pädagogisches, aus dem Symposion und dem Phaidros die plat. Freundschaft, aus dem Theaitetos Erkenntnistheoretisches und Psychologisches. Der Autor schätzt Plato selbst sehr hoch und kennt eine große Zahl seiner Werke, die er den hl. Schriften an die Seite stellt.

Of the knowledg which maketh a wise man. A disputacion Platonike 1533.

Eliot's „Disputacion Platonike“, seit 1564 bisher nicht neu gedruckt und jetzt nach der ersten Ausgabe von 1533 zum erstenmal wieder herausgegeben, bedeutet den Höhepunkt des englischen Platonismus im 16. Jahrhundert. Das Verhältnis dieses Werkes zur plat. Philosophie ist ein ganz anderes als das sämtlicher besprochenen oder noch heranzuziehenden Bücher; konnte man bei diesen von Entlehnung, von oft unbewußter, ja sogar geleugneter Beeinflussung sprechen, so will Eliot's Disputacion plat. sein. Sie gibt sich als plat. Dialog, P. selbst tritt redend und lehrend auf.

Daher erscheint es erforderlich, hier den Gang der Untersuchung anders als bei den bisher behandelten Werken zu gestalten. Die Aufzählung von Zitaten und Anspielungen wird beibehalten; dann folgen Hinweise auf die Nachahmung des plat. Dialogstils und auf die Vorbildlichkeit einzelner plat. Dialoge. Im letzten Teil dieses Kapitels wird eine

---

[1]) Vgl. Zitate S. 88.

Darstellung des plat. Systems, wie es bei Eliot erscheint, in seinem Verhältnis zu P. und zu vermittelnden Philosophen gegeben. Der eigentlichen Untersuchung geht eine nach Möglichkeit kurzgefaßte Inhaltsangabe voraus.

a) Inhalt.

Das Werk ist in ein Proheme und fünf sehr ungleiche Gespräche eingeteilt; die drei ersten sind kürzer, lebhafter und philosophischer; die beiden letzten, zusammen länger als jene drei, sind zum Teil allgemeineren Inhalts.

Im *Proheme* berichtet Eliot über den Zweck und die Entstehung des Buches. Der Drang nach Wissen, der ihn Zeit seines Lebens zum Studium der alten Philosophen getrieben habe, lasse ihn trotz allen Neides und aller Anfeindungen nicht ruhen. Getröstet durch den Erfolg seines „Governour" habe er nun eine zusammenhängende Betrachtung der Weisheit unternommen. Dazu angeregt habe ihn des Diogenes Laertius Lebensbeschreibung P.'s, und zwar speziell die Antwort P.'s an König Dionysius von Syrakus (S. 6).

1. Gespräch. S. 9*—31*

Plato behauptet, daß er als Philosoph und Weiser dem König Dionysius auf dessen Ablehnung seiner Definition des idealen Königs keine andere Antwort habe geben können als die, welche er ihm gegeben habe. S. 9*—21*

Plato und Aristipp begegnen einander in der Nähe von Athen. P. erzählt von seinen gefährlichen Abenteuern in Sizilien mit König Dionysius infolge seiner Entgegnung auf dessen Frage nach dem Ideal eines Königs. Er habe dies seiner Auffassung entsprechend entworfen und durch Gegenüberstellung eines Tyrannen verdeutlicht. Des Königs verständnis- und maßlose Ablehnung habe seine weitere Antwort, „daß die Worte des Königs nach Tyrannei schmeckten", hervorgerufen. S. 9*—12*

A. hält dies Verhalten für sehr unklug.

P. erwidert, er habe als Weiser handeln müssen, da S. 13*—14*

der König ihn wegen seiner Weisheit habe kommen lassen.

S. 14*–17* A. meint, der König habe an ihm die berühmte Vereinigung von Weisheit und dementsprechendem Leben beobachten wollen.

S. 17*–21* P. führt an, daß er danach gehandelt habe und einerseits eine große äußere Ruhe und Einfachheit, andrerseits die Wahrheit des Philosophen an den Tag gelegt habe.

S. 21*–41* Was ist Weisheit? Weisheit ist Wissen von sich selbst und anderen.

S. 21*–25* I. Da es sehr schwer erscheint, dasjenige Wissen näher zu bestimmen, welches gleich Weisheit ist, beschließt P. zuerst zu untersuchen, was Unwissen ist.

II. Unwissen ist das Kennzeichen der Tiere und besteht darin, daß die Tiere, die keine Seele haben, im Unterschied vom Menschen nicht sich selbst erkennen können. Die Menschen aber vermögen mit Hilfe der Seele sich und andere zu erkennen, und darin besteht Wissen.

2. Gespräch.

S. 33*–45* Einwurf:

S. 34*–36* Haben nicht auch einige Tiere ein Wissen, das ein gewisses Unterscheiden und Denken voraussetzt?

S. 38*–40* III. Widerlegung:

Es gibt zwei Arten von Dingen: intellegible und sensible. Das Mittel, die intellegiblen Dinge zu erkennen, ist die Vernunft, der göttliche Teil der Seele. Für die sensiblen leisten dies die Sinne; die Vernunft erzielt Erkenntnis, die Sinne Wahrnehmung. Nur diese kommt den Tieren zu, und so fehlt ihnen das Wissen von sich selbst und anderen, das der Mensch hat.

S. 40*–86* Dieses Wissen, welches gleich Weisheit ist, besteht in dem Wissen von der intellegiblen Welt, das die Seele hat vermöge des in ihr wohnenden

göttlichen Teils, solange die sinnlichen Teile und der Körper von ihm im Zaum gehalten werden.

Die Seele erkennt das Intellegible, weil sie zum Teil intellegibel, d. h. ein Abbild Gottes ist. Wie ist diese Ähnlichkeit zu denken? S. 40*—41*

I. Die Seele ist wie Gott unsichtbar und unsterblich. S. 42*

II. Gott ist zugleich Anfang und Ursache der Welt und ihrer Ordnung und die Idee der Vollendung oder des Guten; ist die menschliche Seelle auch hierin Gott ähnlich? S. 43*

Abschweifung über den Begriff der Ähnlichkeit. S. 44*—45*

3. Gespräch. S. 47*—87*

Indem der Mensch S. 47*—48*

1. aus der Betrachtung Gottes als der Idee des Guten die Tugend gewinnt,
2. aus der Anschauung der göttlichen Weltordnung ihre Notwendigkeit und Nützlichkeit erkennt,

ist er gottähnlich in dieser Erkenntnis Gottes, die aber nur so lange möglich ist, als der intellegible Teil der Seele die Triebe in Zucht hält. Da diese Vernunfterkenntnis vom Körperlichen gestört werden kann, ist sie nicht dauernd, und darin verschieden von Gott.

Eingehendere Betrachtung von II, 1. S. 49*

Desgleichen von II, 2.

III. Bei der Betrachtung der göttlichen Weltordnung stellt sich heraus, daß sie zum Nutzen und Besten des Menschen, des Gipfelpunktes dieser Ordnung, eingerichtet ist und daß eine Störung dieser Ordnung ihm am schädlichsten ist. Diese Frage der Theodicee tritt jetzt in den Vordergrund. S. 49*—79*

1. Einwurf: S. 52*—53*

Es gibt schädliche Tiere und Pflanzen, die dieser göttlichen Vorsehung zu widersprechen scheinen.

Widerlegung: S. 53*—57*

Auch diese sind nützlich im Hinblick auf den Finalgrund.

S. 56*—62* **4. Gespräch.**

Hätte die Seele immer die Herrschaft im Menschen, so wäre er gleich Gott und das Übel in der Welt ohne Zweck; herrschen die Begierden, so wird der Mensch zum Tier und stört Gottes Ordnung; die gestörte Ordnung ist dem Menschen aber gefährlich. Die Übel, nämlich schädliche Tiere usw., sind nun dazu da, vor Übermut zu warnen und der irrenden Seele den rechten Weg zu weisen. So wird gerade hierin die Güte Gottes offenbar.

S. 67*—68* 2. Einwurf:

Menschen, die nicht gegen die Ordnung verstoßen und sich rein halten, leiden aber so wie die Schuldigen; wo bleibt die Vorsehung des Schöpfers?

Entgegnung:

S. 64*—67* Nichts Irdisches ist absolut gut, sondern nur relativ, zu seinem Zweck; Gott allein ist die Güte selbst. Zu ihrem Zweck ist sogar Krankheit gut. Beweis aus demselben Finalgrund; Gott, die Idee des Guten, kann nichts absolut Böses geschaffen haben. Was die Menschen dafür halten, sind gottgesandte Prüfungen, die irrende Seelen retten sollen. (Auf den Einwurf wird nicht eingegangen, daher wird er auch später nochmals erhoben.)

S. 69* 3. Einwurf:

Unglück macht verstockt und verfehlt den Zweck, zu bessern.

S. 69*—74* Widerlegung:

Gleichnis vom Arzt; Krankheit ist gut zum Zweck, die Seele zu reinigen.

S. 74* 4. Einwurf:

Wo bleibt Gottes Vorsehung, wenn dem Guten, der keine Mahnung nötig hat, Unglück zustößt?

S. 74*—76* Widerlegung:

Es gibt auch unter den Besten keinen, der nicht noch besser werden könnte. Wenn die Guten ihre Kraft

bewähren dürfen in Kämpfen und Gefahren, so ist es Gott und ihnen selbst eine Freude. Auch die Leiden der Guten kommen aus Gottes Güte.

Zusammenfassung der ganzen teleologischen Erörterung: Gott hat alles gut geschaffen für den Menschen, alles Böse ist im Grunde auch gut.

5. Gespräch. S. 79*—86*

IV. Neuer einfacher Beweis dafür; dann Rückleitung zum Ausgangspunkt. S. 87*—89*

Weisheit besteht im Wissen und dementsprechenden Handeln; daher hat P. dem König keine andere Antwort geben können, sondern gerade dadurch bewiesen, daß er ein Weiser sei. S. 90*—106*

Alles Wissen nützt nichts, wenn nicht danach gehandelt wird. S. 90*—93*

Große Zusammenfassung: S. 93*—102*

Als Schüler des Sokrates, der mit seinem Tod die Probe auf seine Lehren gemacht habe, und selbst im Ruf großer Weisheit an den Hof des Dionysos berufen, habe P. mit Begeisterung die Gelegenheit ergriffen, sein Philosophentum durch die Tat zu beweisen, als ihn Dionysos nach dem Wesen des Königs gefragt habe. Der König habe seine Ausführungen über den Königsphilosophen verstehen müssen, denn jeder sei der beste Dolmetsch seiner Lehren. Seine Antwort beweise, daß er kein König, sondern ein Sklave seiner Begierden sei. Doch habe P. nicht ihn selbst, sondern streng wahrheitsgemäß nur seine Worte als tyrannisch gekennzeichnet und so furchtlos der weisheitsvollen Rede die entsprechende Handlung folgen lassen.

A. sieht ein, wie unweise und unköniglich Dionysius gehandelt habe. S. 102*

P. schließt damit, daß seine Antwort der pflichtgemäße Versuch gewesen sei, dem König wieder zur Vernunft zurückzuhelfen. Rücksichten auf den Fürsten oder Furcht S. 102*—106*

vor den Folgen seiner Handlungsweise gäbe es nicht. Im Gegenteil habe sich das weisheitsgemäße Handeln als Waffe gegen alle Fährlichkeiten des Lebens erwiesen. So habe er sich selbst nie verloren und sei immer ein Mensch und ein Weiser geblieben.

Dionysius sei dagegen weit entfernt von Selbsterkenntnis.

b) Zitate und Anspielungen.

S. 19*, „For in that, that he covayted to here it declared, he desyred it, and no man wolde that thynge that he loveth not." Aus Symposion 21.

Dasselbe Zitat S. 94* in der Form: „For no man covayteth that thynge, whiche he all redy Lak or wherof in his owne opinion he hath no nede."

S. 21* „Thou knowest well Aristippus, that my profession hath ever bene, That no man is happy, excepte he be wise and also good, and that felicitie is in wisedome and goodnes. And contrariewise, that they whiche be ignoraunt and yll, be unhappy, and that ignoraunce and synne is infelicitie and misery." Randnote: „Alcib. I Happie, Felicitee, Ignorance." Aus Alkibiades I 134.

S. 43* Those thinges that be contrarie one to another, be they lyke in that, wherin they be contrarie?" Aus Theaitetos 158.

S. 54* „All thynge loveth that, whiche is mooste like to hym selfe." Aus Symposion 18.

c) Platonischer Dialogstil.

Die beiden Interlocutoren sind Plato[1]) und Aristipp von Kyrene. Ganz nach plat. Art spielt Sokrates eine höchst gewichtige Rolle in sämtlichen fünf Gesprächen. Zwar nimmt er selbst nicht teil am Gespräch, sondern Plato — und darin weicht Eliot von P.'s Gepflogenheit ab — ist der Wortführer; jedoch wird Sokrates als Autorität und als

[1]) Zum Unterschied von P. ist der Name des Dialogsprechers Plato ausgeschrieben.

Lehrer sowohl Platos selbst als auch des Aristipp immer und immer wieder herangezogen. Plato ist sich seiner Abhängigkeit von Sokrates bewußt und kennt sehr genau die Beziehungen der kyrenaischen Philosophie zur sokratischen. Die kyrenaische Lustlehre, auf Sokrates beruhend und doch weit von ihm entfernt, wird sinnvoll durch die Antworten des Aristipp und Bemerkungen Platos dargestellt. Ganz nach P.'s Beispiel zieht Eliot die pythagoräische Schule heran (S. 28*ff.), ferner werden Anaxagoras (S. 74*), den P. häufig zitiert, die Eleaten (S. 98*), sowie Diogenes (S. 16*) hereingezogen. Die Sophisten (S. 17*) und Rhetoren (S. 100*) werden abgelehnt, Dichter dagegen, wie Homer und Theognis, als Autoritäten betrachtet und zitiert.

Die Form des Dialogs ist bis auf einen Abschnitt zusammenhängenden Vortrags im 4. Gespräch (S. 79*—86*) mit viel Geschick durchgeführt[1]), besonders der erste Dialog mit der Fragestellung: „Was ist Weisheit?“ bietet ein bedeutendes Beispiel nachgeahmter plat. Gesprächskunst (S. 21* ff.) Die Kosten des Gesprächs trägt Plato, obwohl er der Fragende ist und Aristipp antwortet. Das ist echt platonisch, der Lehrer doziert nicht, sondern die τέχνη μαιευτική[2]) fördert die gewünschten Antworten zutage. Nicht selten erlahmt der Eifer Aristipps[3]), oft entdeckt er nicht den verborgenen Zweck der Frage und ist am Ende erstaunt[4]), sich gänzlich der Meinung Platos zu finden — das alles sind den Dialogen P.'s abgelauschte Einzelheiten.

Die Anordnung des ganzen Gesprächsstoffes bevorzugt die Zweiteilung, wie Eliot's eigene Übersicht über den Gedankengang klarmacht (S. 92*). Im einzelnen findet sich häufig der Identitätssatz und der vom Widerspruch[5]). Ganz

---

[1]) Vgl. besonders S. 40*, 49*, 43* usw.

[2]) Diese nennt Aristipp mit dem echten plat. Ausdruck auch „persuasion, wherin I know thou art mervaylous“ (S. 44*).

[3]) Wie im Gorgias, Theaitetos, Alcibiades usw.

[4]) Wie im Theaitetos.

[5]) Vgl. Zeller II 1, 527 — S. 17*, 43* usw.

besonders charakteristisch ist die Verwendung des indirekten Beweises; um zu bestimmen, was Wissen ist, geht Plato vom Nichtwissen aus (S. 25*). Hierher gehören auch die Häufungen negativer Beispiele, die P. sehr liebt. Um eine Definition aufzustellen, werden nacheinander mehrere Vorschläge gemacht, aus deren Negation Schlüsse gezogen werden[1]) (S. 21*). Nah verwandt hiermit ist die stilistische oder dialektische Absicht des Kontrastes, wenn z. B. der Begriff des Königs durch den des Tyrannen illustriert wird[2]). Charakteristisch sind auch die großen Zusammenfassungen, die sehr zur Klarheit und Übersichtlichkeit des Gespräches beitragen.

d. Platonische Vorbilder.

Besonders auch auf den äußeren Gedankengang haben die plat. Dialoge Theaitetos, Alkibiades, Phaidon und Gorgias einen vorbildlichen Einfluß ausgeübt.

Mit dem *Theaitetos* verknüpft Eliot's Werk schon der Umtand, daß der Partner Platos im Redekampf ein Vertreter der kyrenaischen Schule ist, bei P. Theodoros und sein Schüler Theaitetos, bei Eliot das Haupt der Schule von Kyrene, Aristippus. In beiden Werken wird dasselbe Thema erörtert. P. fragt: was ist Erkenntnis, ist Wissenschaft Erkenntnis? (Theait. 145) Eliot untersucht: was ist Weisheit, ist Wissen Weisheit? (S. 21*, 22*.) Bei P. wird zunächst die Anschauung zurückgewiesen, daß Erkenntnis in Einzelkenntnissen und Fertigkeiten bestehe. Dann wird die sophistische Anschauung, daß Wahrnehmung gleich Erkenntnis sei, entkräftet (Theait. 151, 158, 186). Wahrnehmung geschieht durch den Körper (Theait. 184), geht auf das Scheinbare (Theait. 162) und kommt auch den Tieren zu (Theait. 182). Am Schluß muß Sokrates gestehen, daß er nur gefunden habe, was Erkenntnis n i c h t sei (Theait. 187). Ganz entsprechend lehnt Eliot die Anschauung ab, daß das Wissen

[1]) In jedem plat. Dialog zahlreiche Beispiele.

[2]) Vgl. Republik.

des Pferdekenners, Baumeisters, Gärtners usw. Weisheit enthalte (S. 22*), geht dann bewußt vom Gegenteil des Nichtwissens aus (S. 25*) und kommt im Lauf der Untersuchung zu dem negativen Nebenresultat, daß Wahrnehmung nichts mit Weisheit zu tun habe (S. 38*), sondern auf den Sinnen beruhe und auch den Tieren eigne (S. 38*).

Aber auch das Hauptresultat wird nach demselben Rezept gefunden. P. lehrt im Theaitetos, daß es Erkenntnis nur von einem wirklichen Sein gibt (Theait. 186). Diese wird aber nicht durch Wahrnehmung erlangt, sondern durch Schlüsse aus den Wahrnehmungen (Theait. 186), durch Verallgemeinern und Unterscheiden, durch begriffliches Denken (Theait. 185). Dieses Denken geschieht mit Hilfe der Seele und ist auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gerichtet (Theait. 186). Ähnlich verkündet Eliot, daß der Mensch vermöge seiner Seele Unterschiede und Gemeinsamkeiten erkennen (S. 40*) und die intellegiblen Dinge schauen (S. 41*) könne. Das Tier dagegen hat nur Wahrnehmung, Erinnerung und Vorstellung, dagegen keinen Blick für das Zukünftige, weil ihm die Seele fehlt (S. 39*).

Mit diesem Gedankengang aus dem Theaitetos mischen sich Motive aus dem *Alkibiades*. Eliot weist selbst mit einem Zitat auf diesen Dialog P.'s hin[1]). Das Thema des Alkibiades ist dem des Theaitetos sehr verwandt: worin besteht das Wissen, das höchste Macht im Staate verleiht? In der Selbsterkenntnis. Sich selbst erkennen heißt aber seine Seele erkennen, denn was den Menschen ausmacht, ist nichts anderes als seine Seele. Sich selbst und seine Seele erkennt nicht der Ackerbauer, der Arzt oder der Geldmakler; sie alle haben es mit Körperlichem zu tun. Um Erkenntnis von sich selbst zu gewinnen, muß „die Seele ... auf die Seele blicken ... Diese Eigenschaft derselben hat also etwas Göttliches; wer demnach sein Augenmerk darauf richtet und alles, was göttlich ist, erkennt, der dürfte so

[1]) S. 21*, vgl. Zitate S. 102.

auch wohl sich selbst am besten erkennen" (Alk. 133, Übers. von Schleiermacher S. 201).

Dieser Gedankengang erscheint in ganz ähnlicher Form bei Eliot. Das Wissen, in dem Weisheit bestehen soll, besteht nicht in den Kenntnissen der Schönredner und Geldleute (S. 22*) sondern in „the knowlege of hymselfe and of other" (S. 27*, 33*). Diese Selbsterkenntnis wird ermöglicht durch die Seele, die den Menschen vom Tier unterscheidet und sein Wesen ausmacht (S. 25*f.). In der Seele wohnt ein göttlicher Teil, der die Kraft der Vernunfterkenntnis hat (S. 41*, 26*), und so erkennt die Seele sich selbst, indem sie ihre Kraft im Hinblick auf die intellegiblen Ideen zum Denken und Unterscheiden verwendet.

Beim zweiten Gespräch, das die Beziehungen der Sinnen- und der intellegiblen Welt zur Seele und zum Körper erklärt, scheint Eliot der *Phaidon* vorgeschwebt zu haben. Das wird aus folgenden Parallelstellen deutlich:

Phaidon cap. 26 (Übersetzung von H. Müller):	S. 38*:
„Wir wollen also, gefällt es dir, *zwei Gattungen des Seienden* annehmen, eine sichtbare und eine unsichtbare"... „Und daß die *unsichtbare* stets in *demselben*, die *sichtbare* aber nie in demselben Zustande sich befinde."	Fyrst remembre, that of all that whiche bereth the name of a thynge, there be *two kyndes*, one hath *no bodye*, and is ever *stedfast and permanent*, the other hath *a bodye* and is ever moveable and uncertain."

Die Anwendung dieser Theorie auf Körper und Seele sieht Aristippus nicht so leicht ein wie Phaidon. Schließlich aber kommen beide zu dem gleichen Resultat:

Phaidon cap. 26:	S. 42*:
„Aber die Seele, ist sie sichtbar oder nicht sichtbar?" — „Wenigstens für Menschen nicht".... „Was sagen wir also von der Seele, daß sie sichtbar oder nicht sichtbar sei?" „Nicht sichtbar." „Unsichtbar also."	„Thou wilt not deny, that god is without anye bodye, invisible and immortal, whose forme can not be deprehended with the eyen of mortal men nor described by any sensible knowlege?" — „No truely." „And the same thou wilt confesse of the soule? „Ye verily."

Aus dem Phaidon stammen auch die Betrachtungen über die Täuschung der Seele durch die Sinneswahrnehmungen und über ihre wahre Bestimmung:

cap. 27:

„Erwähnten wir nicht längst schon, daß die Seele, wenn sie, etwas zu betrachten, den Körper zu Hilfe nimmt, ... vermittels ... irgend einer *Sinneswahrnehmung* ... daß sie selbst dann ... *in der Irre schweift* ...?“ ... „Wenn aber sie selbst für sich selbst forscht, wendet sie sich nicht dorthin zu dem Reinen, dem Ewigseienden, Unsterblichen ...?“

S. 91*:

„All though it lyeth bounden in the body, as it were in a prison, ... beynge *deceyved by the judgement of the sences* or wittes, estemynge thynges as they be sensible and visible, where that whiche the soule by hym selfe doeth consyder, is intelligible and also invisible.“

Im vierten Gespräch, wo sich plat., stoische, neuplat. und christliche Gedanken mischen, hat der *Gorgias* einen beträchtlichen formalen Einfluß gehabt. Alles, was an Eliot's Theodicee (vgl. S. 113ff.) aus P. geschöpft ist, stammt aus diesem Dialog; besonders sind die äußeren Beweismittel von dort entlehnt.

Im Gorgias cap. 31ff. führt Sokrates den Nachweis, daß Unrecht leiden besser sei als Unrecht tun. Zunächst setzt er auseinander, daß das Erleiden gerechter Strafen etwas Gutes sei, da Fehler der Seele, wie Ungerechtigkeit und Unwissen, dadurch gebessert würden. Zur Illustration bedient er sich des Gleichnisses vom Arzte: um von Krankheit befreit zu werden, ist es heilsam, die Schmerzen zu ertragen, die die ärztliche Behandlung nötig macht. Ebenso bringt Strafe und Buße die Reinheit der Seele zurück.

Eliot verwendet diesen Gedankengang zur Erklärung des physischen Übels. Krankheit, Unglück, wilde Tiere, giftige Kräuter usw. sind dazu da, die Seele wieder auf den rechten Weg zu bringen, so daß also „he that suffreth, receyveth commodite of this wonderfull providence“ (S. 61*). Der Einwurf Aristipps, daß auch die Guten leiden müßten, wird auch mit einem Satz aus dem Gorgias entkräftet, daß

nämlich kein Ding an sich gut sei, sondern daß nur der Zweck, „wherunto thei be ordeinid" (S. 64*) gut sei[1]). Dann wird mit Hilfe des plat. Gleichnisses vom Arzt die Nützlichkeit des Leidens dargetan. Wie einer, der die Schmerzen bei ärztlicher Behandlung geduldig erträgt, von seinen Übeln geheilt wird, so befreien auch die gottgesandten Prüfungen von den Krankheiten der Seele, dem Laster (S. 72* f.).

e) Darstellung des platonischen Systems bei Eliot.

1.) Ideen, Gott und Welt.

Die plat. Ideenlehre erscheint zum erstenmal in England in reiner Form, ohne neuplat. oder scholastisches Beiwerk. „Of all that whiche bereth the name of a thynge, there be two kyndes... The firste, bicause it may be understande only, it is called intelligible. The second, bicause it may be felt by sensis, it is called Sensible" (S. 38*). Wir sehen, daß die Terminologie nicht die klassisch plat. ist. — Die intellegiblen Dinge sind zweifacher Natur, einerseits sind sie die göttlichen Urbilder der Dinge, andrerseits werden sie auch als Zahlen aufgefaßt[2]) (S. 38*).

Besonders wichtig und im 16. Jahrhundert einzigartig ist es, daß Eliot neben dieser metaphysischen Seite der Ideen auch ihre erkenntnistheoretische Bedeutung für den Menschen einsieht. Die humanistische Achtung vor dem Wissen, aus der Lektüre P.'s und der Platoniker stammend, in metaphysischer Absicht, haben mehr oder weniger — wie schon gezeigt — alle Platoniker des 16. Jahrhunderts. Eliot aber weiß auch und setzt es in seiner Art auseinander, wie das Wissen zur Erkenntnis der metaphysischen Wahrheit führt: durch das begriffliche Denken, mit Hilfe jener Fähigkeit, die den Tieren fehlt, und die im Unterscheiden und Verallgemeinern, im Klassifizieren, Einteilen und Ab-

[1]) Vgl. Gorgias cap. 62.

[2]) Vgl. Zeller II 1, 567

strahieren besteht. Eliot bedient sich dafür des Ausdrucks, wie ihn P. im Alkibiades[1]) braucht, und nennt das begriffliche Denken „sich selbst erkennen" und zwar mit dem erklärenden Zusatz: „sich selbst erkennen und andere in der Verschiedenheit" (S. 27* ff.).

Es ist nur natürlich, wenn Eliot in seinen plat. Gottesbegriff christliche Anschauungen hineinbringt; dazu kommt dann noch ein schwacher neuplat. Einschlag. Gott ist „the fountayn and principall goodnesse" (S. 43*), er ist „eternell and incomprehensible goodnes" (S. 60*), die Idee des Guten; wiederum fehlt der plat. Terminus. Von Gott geht alles Gute aus (S. 43*, 45*, 78*), er hat nichts Böses geschaffen (S. 43*, 56*, 78*). Das alles ist echt plat., ebenso auch der Pantheismus in den Worten „god is in power in all and every parte of the world" (S. 42*), er ist allmächtiger Schöpfer und erste Ursache der Welt (S. 42* ff.), er ist Vorsehung und Vollendung, Schönheit und Glückseligkeit (S. 42*, 84*). So weit dieser Gottesbegriff auch von dem undenkbaren Gott der Neuplatoniker entfernt ist, so hat er doch ein Merkmal mit ihm gemein, das in den plat. Schriften nicht ausgesprochen ist, die Einheit (S. 45*). Als christlich muß man die Liebe Gottes zu den Menschen ansehen (S. 56*, 60* usw.), die Eliot nicht müde wird zu rühmen. Gewiß braucht dieser Zug nicht unecht oder störend im Munde des Eliotschen Plato zu wirken, Eliot konnte sich auf den Timaios und den Phaidon berufen[2]).

P.'s Weltseele hat bei Eliot etwas von dem dynamischen Pantheismus des Neuplatonikers angenommen; echt plat. ist es aber, wenn sie als Weltordnung, als göttliche Harmonie der Teile erscheint (Zeller II 1, 786). „Order in everye thinge is perceyved to be, whiche order like a streyghte lyne issueth oute of provydence, and passethe directely throughe all thynges that be created. And therin

[1]) Vgl. S. 106.

[2]) Vgl. Zeller II 1, 783.

be degrees, wherin those thynges beinge sette, one hathe preeminence over another in goodnes“ (S. 49*). Die Art der Darstellung, daß die Weltordnung wie eine gerade Linie aus der Vorsehung hervorgeht, ferner die Abstufungen in der Güte aller Dinge erinnern stark an den neuplat. Emanatismus.

Echt plat. wiederum ist es — freilich ist diese Lehre auch bei Pico stark entwickelt —, wenn Eliot den Menschen in der Anschauung der göttlichen Weltordnung gottähnlich werden[1]) und ihn durch Verletzung dieser Ordnung in Unglück und Sünde geraten läßt[2]). Eliot macht keine Angaben über den Bau der Welt und ihrer Teile, rühmt aber immer wieder ihre zweckmäßige Einrichtung. Und zwar sei für den Menschen als den Gipfel der Schöpfung alles am schönsten und sinnvollsten geschaffen. Bis zum Überdruß, teilweise in ganz stoischer Art (S. 50*ff., 55*, 65*, 67*) wiederholt sich diese systematische Teleologie, die, nur in ihrem Ausgangspunkt auf P. beruhend, von den Stoikern höchst entwickelt, auch von Pico della Mirandula vertreten wurde.

2. Mensch und Seele.

Der Mensch wird von Eliot streng nach plat. Muster dargestellt. Das Wesen des Menschen macht seine Seele aus, die ihn vom Tier unterscheidet (S. 26*f.)[3]). Der Körper ist das Gefängnis der Seele (S. 41*), in dem sie gebunden ist, bestenfalls das Gefäß oder die Wohnung der Seele (S. 56*)[4]).

Die Seele besteht aus mehreren Teilen, der wichtigste ist „a portion of divinitie“ (S. 38*, 41*, 55*). Aber auch die Triebe und Begierden haben Teil an der Seele (S. 56*).

Wie das Wesen des Menschen seine Seele ist, so ist das Wesen der Seele der göttliche Teil in ihr; dieser Ge-

---

1) Vgl. Timaios 16; 43.
2) Vgl. besonders Gesetze X, 12; Philebus, Gorgias.
3) Vgl. Alkibiades.
4) Vgl. Phaidon.

danke ist ebenfalls plat. (Republik, Phaidros, Alkibiades I. usw.). Das Göttliche in der Seele ist die Vernunft (S. 38*), sie hat die Fähigkeit der Erkenntnis (S. 38* 47*); die Seele schaut damit die intellegible Welt (S. 38*, 41*), indem sie Gott als Idee des Guten, Weltschöpfer und Weltseele betrachtet (S. 42* ff.). In dieser Erkenntnis ist die menschliche Seele Gott gleich (S. 49*f, 55*), in diesem Wissen besteht Weisheit. Wie die Erkenntnis im einzelnen vor sich geht, wurde schon in dem Abschnitt über die Ideen angedeutet: sie beruht auf dem begrifflichen Denken; ausgehend vom Erkennen des eigenen Ich[1]) (S. 33*) gelangt man zur Verschiedenheit und Ähnlichkeit von Arten und Gattungen (S. 28* ff., S. 37* ff.) und zwar von sinnlichen Begriffen an zu immer höheren, dem reinen Denken angehörenden (S. 39*). Von diesem begrifflichen Wissen grundverschieden ist das Meinen (S. 23*), zwar kann dies auch etwas Ordentliches und Brauchbares sein, (S. 22* f., 27*), aber es ist nie sicher, ob es nicht auf Denken, sondern auf Wahrnehmung beruht (S. 38*).

Das Wissen nun, in dem Weisheit besteht, ist dem Menschen nur solange möglich, als die Vernunft die anderen Teile der Seele und damit den Körper im Zaum hält (S. 47*). Herrschen aber die Triebe über die Vernunft, so wird aus dem Menschen ein Tier, Unwissenheit tritt an Stelle der Weisheit (S. 24*, S. 30*, S. 57* ff), an Stelle des Schauens der Ideen treten niedere Genüsse der Sinnlichkeit, bis entweder durch ein heilsames Unglück der Zustand des Unwissens erkannt (S. 60*) und verlassen wird, oder die Seele ihrer Unsterblichkeit verlustig geht (S. 47* f.) und im „bodenlosen Abgrund der Unwissenheit" versinkt (S. 60*).

---

[1]) Auch Pico geht von der Selbsterkenntnis aus (Heptaplus, Liebert S. 159, de dignitate S. 197), auch im Anschluß an den Alkibiades, den Eliot, wie nachgewiesen, benutzt hatte. Und doch kann Pico nicht die Quelle sein, sondern höchstens als Anregung betrachtet werden, da seine Auffassung von der Eliot's abweicht.

3. Ethik.

Eliot formuliert den Begriff des höchsten Gutes am Ausgangspunkt seiner ganzen Untersuchung mit den Worten: „that felicitie is in wisedome and goodnes" (S. 21*) und bezieht sich dabei auf Alkibiades I. Dabei wird in streng plat. Weise[1]) die Frage der Ethik auf das Thema des ganzen Buches, die Erkenntnis, bezogen. Das geschieht in folgender Weise.

Weisheit ist Vernunfterkenntnis (S. 47*), d. h. Wissen von der intellegiblen Welt, Betrachtung der Majestät Gottes (S. 48*), der die Idee des Guten ist (S. 48*). Aus der Erkenntnis, die sich aus der Anschauung Gottes als der Güte ergibt, folgt die Tugend. „In beholdynge the goodnesse of Godde, manne dothe perceyve, that thereof procedethe vertue" (S. 48*). Der Besitz der Tugend aber macht die Menschen gottähnlich: „he that is vertuouse, is lyke unto god" (S. 49*).

So hat die Vernunfterkenntnis zwiefache ethische Bedeutung; sie vermittelt aus der Anschauung der Idee des Guten die Tugend und macht gleichzeitig gottähnlich. Doch wird die Gottähnlichkeit dauernd gefährdet durch die sinnlichen Triebe und durch alles, was mit dem Körper zusammenhängt. Dem Körper zu entfliehen, die Leidenschaften zu bändigen ist Ziel jedes Weisen. Erst durch die Trennung von Leib und Seele (S. 68*) wird die Ähnlichkeit eine vollständige, beginnt das ewige „pleasure intellectual" in der Gemeinschaft mit Gott. Eliot schöpft hier offenbar aus dem von ihm soviel benutzten Theaitetos[2]).

Die andere, praktische Seite der Vernunfterkenntnis ist die Tugend. Das gute, d. h. richtige Handeln ist nur mög-

---

[1]) Vgl. Zeller II 1 S. 536 ff.

[2]) „Deshalb muß man auch trachten, von hier dorthin (zu den Göttern) zu entfliehen aufs schleunigste. Der Weg dazu ist Verähnlichung mit Gott soweit als möglich; und diese Verähnlichung, daß man gerecht und fromm sei mit Einsicht" usw. (Theait. 176, übers. von Schleiermacher).

lich, wenn man weiß, was das Richtige ist. Als Beispiel für tugendhaftes, d. h. weises Handeln dient Platos Verhalten dem König Dionysius gegenüber. Diese Gleichsetzung von Tugend und Wissen ist ebenfalls echt plat. (Philebus). Das Gegenteil der Glückseligkeit ist „ignoraunce und infelicitie" (S. 21*). Unwissen wird hervorgerufen, wenn die Triebe die Vernunft übermannen. Die Seele kann dann nicht mehr die Ideen schauen, verliert die Ähnlichkeit mit Gott, an Stelle der Tugend herrscht das Laster. Hält nichts den Menschen auf dem Weg in das Elend zurück, so geht schließlich die Vernunft und Unsterblichkeit der Seele verloren und er endet in Qual und Verwirrung als Tier (S. 46*f.).

4. Theodicee.

Im dritten und vierten Gespräch, die beide hauptsächlich Eliot's Theodicee und damit Verwandtes behandeln, verwirren sich die Fäden, die vom Altertum zum 16. Jahrhundert führen: plat. Gedankengänge vermischen sich und verwachsen eng mit neuplat., stoischen und christlichen. Die Theodicee[1]) umfaßt drei Hauptfragen „nach dem physischen Übel, nach dem moralischen Übel und nach dem Verhältnis der äußeren Zustände zu der sittlichen Würdigkeit". Hiermit hängen naturgemäß die großen Probleme der göttlichen Vorsehung, der teleologischen Weltbetrachtung und der Weltharmonie zusammen.

Eliot's These: Die Anschauung Gottes als der Idee des Guten, der göttlichen Weltordnung mit dem Menschen als höchstem Wesen der Schöpfung, lehrt, daß die Einhaltung dieser Ordnung dem Menschen gut und dienlich, ihre Störung aber schädlich und gefährlich sei (S. 51*). Das physische Übel wird aus seiner Zweckursache erklärt: es ist dazu da, um den auf Abwegen begriffenen Menschen auf die Bahn der Tugend zurückzuleiten (S. 56*). Ein plat. Kern ist auch hier vorhanden; auf den Gorgias wurde schon hin-

[1]) nach Zeller III 1, S. 177.

gewiesen[1]), Gesetze V, 1 werden Anstrengungen und Schmerzen als nützlich zur Richtung der Seele vom Gesetz empfohlen, Gesetze X, 10 ff. wird vom scheinbaren Übel gesprochen, das in Wirklichkeit aber gut sei. Erst die Stoa hat diese Theorie aber, wie überhaupt die Theodicee ausgebaut. Plotin und die Neuplatoniker haben aus dieser Quelle gelernt, dazu kam dann noch der Einfluß des Christentums.

Nicht viel anders steht es mit dem moralischen Übel: da der Mensch Willensfreiheit hat, trägt er allein die Schuld daran; es besteht darin, daß die Triebe über die Vernunft herrschen. Durch diese Störung der göttlichen Ordnung macht sich der Mensch zum Tier (S. 30*, 57* u. a.), statt der harmonischen Ordnung ist Unordnung, „transformation“ eingetreten. Eliot spricht unter mehrfachem Hinweis auf Pythagoras von einer Art allegorischer Seelenwanderung. Auch hier kann sich Eliot wohl auf P. berufen. Die sinnlichen Triebe vergleicht P. häufig mit wilden Tieren (Republik, Phaidros usw.). Daß dem Bruch der göttlichen Weltordnung durch die Menschen schwere Strafe drohe, wird in den Gesetzen X, 12 mit großer Schärfe ausgesprochen, an gleicher Stelle wird die Freiheit des Willens besonders hervorgehoben; in nahem Zusammenhang wird von den niederen Menschenseelen als Raubtierseelen gesprochen.

Also plat. Quellen genug! Nur daß Pico della Mirandula das bei P. Verstreute in ziemlicher Einheit in verschiedenen Werken darbot, z. B. im „Heptaplus“ und am gedrängtesten in der Rede „De dignitate hominis“. Darin erscheint die symbolische Seelenwanderung, die Tierwerdung des Menschen durch freie Willensentscheidung[2]). Ähnlich heißt es in dem von More bereits übersetzten und kommentierten Brief[3]) an seinen Neffen Gioranfrancesco. So muß mindestens ein Hand in Hand gehen von Pico und P. angenommen werden.

[1]) Vgl. S. 107 f.
[2]) ed. Liebert S. 183 ff.
[3]) ed. Rigg. S. 89.

Die dritte Frage der Theodicee, das Mißverhältnis der Tugend zu ihrem Lohn (S. 63* ff.) erfährt zwiefache Beantwortung: auch die Besten unter den Menschen (S. 74*) sind nicht so gut, daß ihnen nicht noch allerhand Schlimmes anhaftete, denn absolut Gutes gibt es nicht auf Erden, nur Gott ist reine Güte (S. 64* ff.). Andererseits aber empfinden die Guten das sogenannte Übel nicht als solches (S. 74* ff.), begierig ergreifen sie jedes Schicksal als himmlische Fügung und Kraftprobe, in der Hoffnung auf späteren Lohn (S. 80*).

Nach P. sind, wie schon erwähnt, Leiden auch der Guten nötig und heilsam[1]) und die Tugend trägt ihren Lohn in sich (vgl. Zeller II 1, S. 743). Christlich religiöse Gedanken haben bei Eliot diese plat. Keimzelle zu dem umfangreichen vierten Dialog erweitert.

Zusammenfassung.

Eliot's „Disputacion Platonike“ zeigt sowohl in ihrer äußeren Form als auch in ihrem ganzen Inhalt die stärkste Beeinflussung durch die plat. Philosophie, die im 16. Jahrhundert in England überhaupt nachzuweisen ist. Aber Eliot bietet nicht das reine System P.'s, sondern er geht in vielem über P. hinaus. Ddr Einfluß der Stoiker zeigt sich besonders in der Theodicee und der ausgearbeiteten Teleologie. Erstere findet sich allerdings noch weiter ausgebaut auch bei den Neuplatonikern; von diesen hat Eliot eine Reihe von Anschauungen übernommen. Christlicher Einschlag verrät sich ebenfalls in der Theodicee, sowie in der starken Betonung der Liebe Gottes zu den Menschen. Der Einfluß des Platonismus in modernster Form, wie er namentlich bei Pico erscheint, zeigt sich ebenfalls in charakteristischen Einzelzügen. So sehen wir, daß Eliot als vielseitiger Gelehrter nicht nur P.'s Schriften selbst, sondern auch was über P. geschrieben worden ist, gründlich kennt.

[1]) Vgl. S. 108.

Kap. VII.

Roger Ascham.

Roger Ascham (1515—68) studierte seit 1530 am St. John's College, Cambridge, als es auf der Höhe seines Ruhmes stand. Seine Lehrer waren Redman, Cheke und Smith, die alle erweislich über P. lasen. Bald wurde aus dem eifrigen Studenten des Griechischen und P.'s ein ebenso eifriger Lehrer; Ascham war — mit Unterbrechungen — nahe an 20 Jahre als Student und dann als Greek reader an der Universität. Er besaß die Werke P.'s und las über P., wie er selbst bezeugt[1]). Um diese Zeit (1545) schrieb er den *Toxophilus*[2]). Ascham war ein ausgesprochener Anhänger des Protestantismus. Unter Maria beklagt er den reaktionären Umschwung, den die humanistischen Studien auf der Universität zu nehmen gezwungen waren; jedoch brauchte er nicht außer Landes zu gehen. Königin Elisabeth machte ihn zu ihrem Privatsekretär. Spät erst entstand der *Schoolmaster,* unvollendet wurde er erst nach Ascham's Tod gedruckt (1570)[3]).

Lady Jane Grey und Prinzessin Elisabeth waren Ascham's Schülerinnen; die rührende Geschichte, wie er die erstere in P.'s Phaidon vertieft findet, ist aus dem Schoolmaster bekannt. Auch der Königin Elisabeth hat er die moderne, humanistische Anschauungsweise übermittelt.

---

[1]) Vgl. Schoolmaster S. 134, 237.

[2]) ed. Giles, Works Ascham's Whole 1864, Vol. II.

[3]) ed. Giles, Vol. III.

Ascham ist nicht in dem Maß wie More und Eliot Philosoph, sondern vor allem Pädagog. So darf man in seinen Werken von vornherein weniger spekulative Philosophie als praktische Angaben für Lehrer und Unterricht erwarten. Metaphysik liegt ihm fern, so wird z. B. die plat. Ideenlehre kaum andeutungsweise berührt; desto mehr schöpft Ascham im einzelnen aus P.

Toxophilus.

a) Zitate.

S. 39 „Honest things (saith Plato) be known from unhonest things by this difference: unhonesty hath ever present pleasure in it, having neither good pretence going before, nor yet any profit following after". Aus Republik β, cap. 1. „The strength of war lieth in the soldier, whose chief praise and virtue is obedience towards his captain, saith Plato" Wohl aus Gesetze XII, 2.

S. 88 „Plato would have common masters and stipends, for to teach youth to shoot; and, for the same purpose, he would have a broad field near every city, made common for men to use shooting in". Aus Gesetze ζ, 11.

b) Anspielungen.

Mit folgenden Worten erklärt Toxophilus seinem verwunderten Freunde sein vollkommenes Versunkensein in P.'s Phaidros: „For I was reading how some souls, being well feathered, flew always about heaven and heavenly matters; other some, having their feathers mowted away and drooping, sank down into earthly things" (S. 12).

Dem Philologus ist die angezogene Stelle wohl bekannt, er findet sie „wonderfully said of Plato" (S. 12) und fügt von seinem Standpunkt aus hinzu: „And I suppose it be a great deal more pleasure also to see a soul fly in Plato, than a shaft fly at the pricks" (S. 12).

Angespielt wird hier auf jene höchst poetischen Partien des Phaidros (cap. 25—30)[1]), die vom Gefieder und vom Flug der Seele erzählen.

Auch sonst hat der Phaidros Einfluß ausgeübt; folgende Stelle enthält einen Hinweis auf jenes wundervolle Bild P.'s, das die menschliche Seele mit einem Gespann vergleicht, bestehend aus einem frommen und einem unzähmbar wilden Rosse: „our ground is very hard and full of weeds, our horse wherewith we be drawn, very wild, as Plato saith" (S. 13).

P.'s Republik wird angezogen, als es sich darum handelt die Unnötigkeit, ja Gefährlichkeit musikalischer Betätigung für die Jugend nachzuweisen, die Philologen an Stelle des Bogenschießens setzen möchte. Ascham kennt P.'s Ansichten (Rep. 8, cap. 10) von den lydischen und dorischen Tonarten (S. 26). Noch strenger als P. verbannt er sämtliche Musikinstrumente; er läßt nicht einmal wie P. die Saiteninstrumente gelten. Nur den Gesang behält er bei als erziehlich und unschädlich wiederum unter Hinweis auf P. (S. 29).

Wie gut Ascham seinen P. kennt, beweist eine Bemerkung, mit der er die Glaubwürdigkeit der Dichter im allgemeinen — sie sind nämlich als Gönner des Bogenschießens herangezogen worden — bekräftigen will. Daß die Dichter, besonders Homer und Euripides, nicht nur Fabeln und Lügen erzählten, werde dadurch am besten erwiesen, daß Philosophen wie P. und andere sich poetischer Stellen zur Erläuterung ihrer Lehren bedienten: „Therefore, if in this matter I seem to fable and nothing prove, I am content you judge so on me, seeing the same judgment shall condemn with me Plato, Aristotle and Galen . . ." (S. 33). Ascham hat Recht, wenn er P. ein häufiges Benutzen Homers nachrühmt[2]), und die Art, wie er hieraus P.'s eigene hohe Meinung von den Dichtern und der Dichtkunst herausarbeitet, ver-

[1]) Vgl. Kap. IV. S. 63.

[2]) Besonders Rep. β and γ.

rät ein tiefes Eindringen in P.'s eigene dichterische Art, trotz seiner harten Aussprüche gegen die Dichter.

Gedanken aus dem Gorgias oder der Republik faßt ein Satz zusammen, den Ascham als Zitat zu geben scheint in einer vom Thema abschweifenden Lobeserhebung für seinen Lehrer Cheke: „. . . surely I perceive that sentence of Plato to be true, which sayeth: "that there is nothing better in any commonwealth, than that there should be always one or other excellent passing man, whose life and vertue should pluck forward the will, diligence, labour, and hope of all other . . ." (S. 68).

c) Einfluß.

α) Äußerer.

Das Buch ist in P.'s Art nach dem Namen eines der Interlocutoren genannt, wie etwa der Phaidros oder der Phaidon. Die Form des Dialogs[1]) ist sehr geschickt durchgeführt. Wie schon aus den zahlreichen Zitaten und Anspielungen hervorging, ist P. der innere Mittelpunkt des Gesprächs. Die äußere Situation wird schon durch die Namen der beiden Freunde, die das Gespräch führen, angedeutet. Toxophilus verteidigt das Bogenschießen und Philologus, der zunächst einseitig auf dem Boden rein gelehrter Bildung und rein geistigen Lebens steht, muß sich vom Werte dieser ritterlichen Leibesübung überzeugen lassen. Philologus findet seinen sportlustigen Freund ganz gegen dessen Gewohnheit so in ein Buch vertieft, daß er nicht den anderen Kameraden zum Bogenschießen gefolgt ist. Toxophilus selbst wundert sich über seine Ausdauer und bedauert ein wenig die nun für sein Lieblingsspiel verlorene Zeit: das Buch, das ihn so gefesselt hatte, war P.'s Phaidros.

Man sieht, wie schon hier der plat. Gedanke in das Leben, in die Personen eingedrungen ist; diese sind nicht

[1]) Giles (II S. 92 Anm.) und Benndorf a. a. O. weisen darauf hin, daß die Form des plat. Dialogs mit Absicht und Geschick nachgeahmt sei.

mehr nur Leute, die beredt und voll tiefer Kenntnis von P. reden, sondern sie sind selbst plat. im Auftreten und Handeln. Beide stehen im Bann des großen Meisters: der eine mehr als akademischer Bücherwurm, der andere mehr als junkerlich-derber Sportsmann, vertreten sie die beiden Seiten der platonischen Erziehung: die innere und äußere Bildung, die *καλοκαγαθία*.

β) Innerer.

Metaphysisches aus P. hat sich Ascham im Toxophilus so gut wie gar nicht angeeignet; an den Ideen geht er fast ganz vorüber, die Psychologie wird nur in den Anspielungen auf den Phaidros[1]) gestreift aber nicht verfolgt; ein Schlußwort (S. 163) scheint ein weiteres Gespräch über P.'s Seelenlehre zu versprechen.

Nur über die Bedeutung des Wissens, freilich zum wenigsten nach ihrer ethischen Seite, finden wir auch hier charakteristische Aussprüche. Ascham beurteilt seine Zeit richtig, wenn er in der Vorrede sagt: „In our time now, when every man is given to know, much rather than to live well" (S. 8). Um ein guter Bogenschütze zu werden, muß man daher vor allem eine genaue Kenntnis aller lehrbaren Einzelheiten dieser Kunst besitzen, Geschicklichkeit und Übung kommen erst in zweiter Linie (S. 86). Übung ohne Wissen bewirkt sogar das Gegenteil des Erstrebten (S. 140). Und nun folgt eine sehr wichtige echt plat. Verallgemeinerung des eben für das Bogenschießen ausgesprochenen Satzes ... „therefore, I marvel much at those people which be the maintainers of uses without knowledge, having no other word in their mouth but this, Use, use, Custom, custom. Such men, more wilful than wise, beside other discommodities, take all place and occasion from all amendment" (S. 140).

Aus diesem Grund sind Lehrer des Bogenschießens besondes wichtig und sie werden sehr energisch vom Autor gefordert (S. 86ff.), derselbe Gesichtpunkt rechtfertigt auch

[1]) Vgl. oben S. 117.

die Tatsache, daß er, der Gelehrte, über eine Leibesübung eine längere Abhandlung schreibt. Er selbst, so gibt er gerne zu, ist nur ein sehr unvollkommener Schütze, doch versteht er es ausgezeichnet darüber zu sprechen (S. 9). Wer das vollkommene Wissen einer Kunst oder dergleichen hat, leistet mehr als der sie vollkommen ausübt.

Von diesem Standpunkt aus nimmt es nicht Wunder, wenn im Verlauf des Gespräches der gelehrte Philologus einsieht, daß auch er das Bogenschießen lernen muß (S. 89 f.), da er ja in Toxophilus einen guten Lehrmeister gefunden zu haben glaubt. Und auch als er später einmal an seinen eigenen Erfolgen in der Schießkunst zu zweifeln beginnt, tröstet ihn der Gedanke der Lehrbarkeit (S. 136 f.).

Vollkommenheit ist überhaupt nur dem Wissen erreichbar, die Ausführung und das Handeln wird durch das Wissen und zwar nur durch dieses geleitet, kann ihm aber nie gleichkommen. Hier ist die einzige Stelle im Toxophilus, wo die Ideenlehre anklingt und die ethische Bedeutung des Wissens gelehrt wird. Der ganze Gedankengang geht, wie Ascham hervorhebt, auf Cicero zurück, der selbst aber — und auch dieses wird betont — aus P.'s Euthydemos schöpft (S. 96 f.). Von jeder Kunst, meint Ascham, gibt es ein vollkommenes Wissen und ein vollkommenes Tun. Ersteres ist möglich, letzteres ist für die Menschen nicht möglich, „because it is generally laid as a broad wide example afore all men . . .; and, as it is general to all men, so it is perpetual for all time, which proveth it a thing for man unpossible" (S. 95). Hier scheint auf die Ideen angespielt zu sein, sie sind ewig, allgemein und den Menschen unerreichbar; „although not for the capacity of our thinking, which is heavenly, yet, surely for the ability of our working, which is worldly (S. 95). Die geistigen Kräfte — und das ist echt plat. — vermögen, da sie göttlicher Herkunft sind, zur Vollkommenheit zu gelangen; Vollkommenheit in der Tat kann aber auch durch das vollkommenste Wissen nicht ereicht werden.

Ein neuer und überaus wichtiger Zug plat. Denkweise erscheint hier zum erstenmal klar ausgesprochen, wenn Philologus bittet, daß ihm ein möglicht schönes[1]) Bogenschießen beigebracht werden möchte (S. 137). Und dann hören wir Genaueres über das Zusammentreffen von Zweckmäßigkeit und Schönheit am menschlichen Körper und in Kunst und Handwerk; ja sogar „virtue itself is nothing else but comeliness" (S. 138). Tugend ist Schönheit, so hatte P. im Symposion (cap. 22) gelehrt; hiermit hängt Ascham's Forderung zusammen von geistig und körperlich hervorragenden Schülern für die gelehrten Berufe. Hart tadelt er die Väter, die ihre mißgestalteten Söhne gerade gut genug für Studium und Priesterstand halten (S. 150), während „such an office ... should be committed to no man, which should not have a countenance full of comeliness ..., a body full of manly anthority ..." (S. 151). Das ist die Wirkung von P.'s Lehren von der καλοκαγαθία, deren Einfluß sich im Schoolmaster zu festen Sätzen verdichtet.

Schoolmaster.

Der Schoolmaster ist eines der für die plat. Art der Zeit so charakteristischen Bücher, die aus dem Streben heraus, Wissen zu verbreiten, von einem lehreifrigen Pädagogen geschrieben wurden. Der genauere Titel besagt „The Scholemaster, or pleine and perfite way of teachyng children, to understand, write, and speake, the Latin tong, but specially purposed for the private brynging up of youth in Jentlemen and Noble mens houses ..." Es ist also in erster Linie für die aristokratische Jugend bestimmt, ähnlich wie Eliot's Governour.

Das Buch ist zwischen 1563 und 1568 entstanden, also 20 Jahre nach dem Toxophilus und zu einer Zeit, wo

[1]) Vgl. Cambr. hist. III S. 433: „There is not a little of Plato and the Italians in his concept of the place of physical grace and vigour in personality."

liberale religiöse und philosophische Anschauungen offen ausgesprochen werden durften. Kein Wunder also, daß die plat. Schriften nicht nur häufig benutzt, sondern von Ascham, dem Lehrer und erfahrenen Universitätsmann, immer wieder zum Studium empfohlen werden, daß andere Schriftsteller nur durch ihre Beziehungen zu P. Bedeutung erhalten.

Ascham gibt an verschiedenen Stellen seines Buches eine Art von Studienplan, indem er aus der Fülle von antiken Schriftstellern, die er selbst kennt und besitzt, die wichtigsten mitteilt. Wer die Art des Erasmus liebt, geistreiche Aussprüche zu sammeln, dem empfiehlt er „to read diligently over Tully, and with him also at the same time as diligently Plato and Xenophon" (S. 227); einige andere gehören notwendig dazu. Auch sein Lehrer Cheke habe ähnliche Ratschläge gegeben (S. 227f.). Auch wer nur Plato, Aristoteles und Cicero lese, müsse notwendig gelehrt, weise und ein Ehrenmann werden (S. 213). Der berühmte Philosoph Dion Prussaeus habe seine ganze Weisheit nur aus zwei Werken geschöpft, P.'s Phaidon und Demosthenes' Rede *περὶ Παραπρεσβείας* (S. 180).

Wie P. immer der wichtigste ist, so gewinnen Cicero[1]), Homer[2]), Aristoteles[3]) nur durch das Bedeutung, was sie mit P. gemeinsam haben. Und wenn Ascham Castiglione's Courtier (S. 141) überschwänglich lobt, so ist es ebenfalls wegen seiner plat. Ansichten.

a) Zitate.

S. 86 „But those good men were never brought up in Socrates's school, who saith plainly, "That no man goeth about a more godly purpose, than he that is mindful of the good bringing up both of his own and other men's children". Aus Theages 2.

---

[1]) S. 218, 224, 237.

[2]) S. 154: „Homer and Plato have both one meaning, look both to one end"; vgl auch S. 195.

[3]) S. 231.

S. 104f. „But concerning the true notes of the best wits for learning in a child, I will report ... the very judgment of him that was counted the best teacher and wisest man that learning maketh mention of; and that is Socrates in Plato, who expresseth orderly these seven plain notes, to choise a good wit in a child for learning

1. *ΕΥ̓ΦΥΉΣ.*
2. *ΜΝΉΜΩΝ.*
3. *ΦΙΛΟΜΑΘΉΣ.*
4. *ΦΙΛΌΠΟΝΟΣ.*
5. *ΦΙΛΉΚΟΟΣ.*
6. *ΖΗΤΗΤΙΚΌΣ.*
7. *ΦΙΛΈΠΑΙΝΟΣ.*"

Aus Rep. ή, cap. 15:

„*Καὶ μνὴμονα δή καὶ ἄρρατον καὶ πάνιῃ φιλόπονον ζητητέον. ἢ τινι τρίπῳ οἴει τά τε τοῦ σώματος ἐθελήσειν τινὰ διαπονεῖν καὶ τοσαύτην μάθησίν τε καὶ μελέτην ἐπιτελεῖν; Οὐδένα, ἦ δ᾽ ὅς, ἐὰν μὴ παντάπασί γ᾽ ᾖ εὐφυής .... ἔσιι δὲ τοῦτο, ὅταν τις φιλογυμναστὴς μὲν καὶ φιλόθερος ᾖ καὶ πάντα τὰ διὰ τοῦ σώματος φιλοπονῇ, φιλομαθὴς δὲ μή, μηδὲ φιλήκοος μηδὲ ζητητικός ...*¹)"

S. 112 „Socrates, whose judgment in Plato is plainly this, in these words: ... *οὐδὲν μάθημα μετά δουλείας [τὸν ἐλεύθερον] χρὴ μανθάνειν. οἱ μὲν γὰρ τοῦ σώματος πόνοι βίᾳ πονούμενοι, χεῖρον οὐδὲν τὸ σῶμα ἀπεργάζονται, ψοχῇ δὲ βίαιον ουδὲν ἔμμονον μάθημα.* In English thus: No learning ought to be learned with bondage: for bodily labours, wrought by compulsion, hurt not the body; but any learning learned by compulsion, tarrieth not long in the mind." Aus Rep. ή, cap. 16²).

¹) Ascham hat *εὐφυής* an die erste Stelle gerückt und 7. *φιλέπαινος*, das bei P. fehlt, erfunden.

²) Die Vorrede enthielt eine deutliche Anspielung auf dieselbe Stelle: „In mine opinion, the school-house should be in deed, as it is called by name, the house of play and pleasure, and not of fear and bondage" (S. 79).

S. 112 „hear what Socrates in the same place doth more plainly say: *Μὴ τοίνυν βίᾳ, ὦ ἄριστε, τοὺς παῖδας ἐν τοῖς μαθήμασιν, ἀλλὰ παίζοντας τρέφε*: That is to say: And therefore, my dear friend, bring not up your children in learning by compulsion and fear, but by playing and pleasure". Aus Rep. ή, cap. 16.

S. 103 „But it is notable and true, that Socrates saith in Plato to his friend Phaedo; that "That number of men is fewest, which far exceed, either in good or ill, in wisdom or folly; but the mean betwixt both be the greatest number". Aus Phaidon, cap. 39.

S. 153 „Plato, like a wise philosopher, doth plainly declare, that pleasure by licentious vanity, that sweet and perilous poison of all youth, doth engender, in all those that yield up themselves to her, four notorious properties,

The fruits of vain pleasure	1. *Λήθην* 2. *Δυσμαθίαν* 3. *Ἀφροσύνην* 4. *Ὕβριον.*

Aus Epist. γ.

Ascham verwertet seine intensive P.-Lektüre auch für den grammatischen Teil des Schoolmaster. Unter den sechs wichtigsten Mitteln zur Erlernung von Sprachen und Beredsamkeit (S. 174) läßt er besonders Metaphrasis und Imitatio reiche Ernte in P.'s Werken halten. Unter Metaphrasis wird auf den Phaidon hingewiesen, in dem Sokrates Äsops Prosafabeln in Verse überträgt (S. 192); eine lange Stelle aus Rep. γ', cap. 6 wird zitiert, in der P. ein Stück des 1. Gesanges der Ilias in Prosa wiedergibt (S. 193 ff.). Im Abschnitt über Imitatio heißt es: „Of this Imitation writeth Plato at large, in III. de Republica" (S. 213).

b) Einfluß.

Die charakteristische Auffassung vom Werte des Wissens sprechen gleich die ersten Zeilen der Dedikation an die „göttliche Elisabeth" aus: „no one matter maketh more

difference betwixt man and man, than doth learning" (S. 65). Wie glücklich darf England sein, das eine Herrscherin hat „who knoweth full well, that that prince is unhappy for himself, and all his, who knoweth nothing, but by another man's head" (S. 65).

Entsprechend der Wertschätzung des Wissens spricht Ascham der Erfahrung jede Bedeutung ab. Allen Verächtern des Wissens und Anhängern der Erfahrung gegenüber behauptet er: „Learning teacheth more in one year than experience in twenty" (S. 136).

Mit dem Beispiel der Königin beschämt er (S. 142) die Adligen und Hofleute; denn der Adel glaubt ohne Bildung und Wissen auskommen zu können dank der ihm angeborenen Vorteile. Aufs schärfste verurteilt er „nobility without virtue and wisdom" (S. 123), die wie Blut ohne Knochen und Sehnen sei. Aber „nobility, governed by learning and wisdom, is indeed most like a fair ship, having tide and wind at will, under the rule of a skilful master" (S. 124). Der plat. Gedanke wird durch dies aus Rep. ζ, cap. 3 entlehnte Bild vom Schiffe noch eindringlicher gestaltet.

Infolge dieser starken Betonung des Wissens wird für die Eltern die Frage der Erziehung und des Lehrers ihrer Kinder zu einer der wichtigsten überhaupt. — Ein Mittelmaß der Begabung setzt Ascham mit P. als nötig oder doch erstrebenswert voraus. Die beste Veranlagung für eine gelehrte Erziehung haben die Knaben, die P.'s sechs Forderungen [1]) erfüllen. An die Spitze setzt er *εὐφυής* und versteht darunter: „*Εὐφυής* is he, that is apt by goodness of wit, and appliable by readiness of will, to learning, having, all other q u a l i t i e s o f t h e m i n d a n d p a r t s o f t h e b o d y, that must another day serve learning" (S. 106). Noch heftiger als im Toxophilus eifert Ascham an dieser Stelle gegen die Väter, die ihre lahmen und mißgestalteten Kinder studieren lassen (S. 107).

---

[1]) Siehe Zitate S. 124.

Gerade diese Forderung Ascham's fand unter seinen Lesern willfährige Aufnahme. Sie ist der Ausgangspunkt einer sehr beliebten Romanfigur geworden, des philosophischen Jünglings, der in Lyly's „Euphues" seinen stärksten Ausdruck findet, aber auch sonst in der zeitgenössischen Literatur lebt.

Von besonderer Wichtigkeit ist für die Eltern auch die Wahl des Lehrers. Die meisten von ihnen wollen mit Prügeln und Härte unterrichten; dagegen predigt Ascham das plat. Lernen im Spiel (S. 112f.); statt der Schläge, die nur verstockt machen, soll ein kleines Lob den Schülern Hoffnung und Freude am Lernen einflößen (S. 90). P. lehrt, daß das gute Beispiel des Lehrers mehr nütze als alle Bücher (S. 142).

Neben dem Unterricht, der natürlich in ganz humanistischer Weise auf die Kenntnis der griechischen Schriftsteller, namentlich P.'s, gerichtet ist, soll die körperliche Erziehung einhergehen. Ascham ist ein großer Verehrer des Reitsports (S. 113) und wünscht, daß „young gentlemen should use, and delight in all courtly exercises, and gentlemanlike pastimes" (S. 139). Er weist auf Athen hin, das die Erziehung seiner Jugend den Musen, Apollo und Pallas geweiht hätte. Das bedeute nichts anderes als „that learning should be always mingled with honest mirth and comely exercises" (S. 139). In all dem erscheint ganz offenbar Ascham's Tendenz nach dem plat. Ideal der *καλοκαγαθία*.

Hier und da zeigt sich im Schoolmaster auch eine charakteristische Gleichsetzung oder Parallelanordnung von plat. Philosophie und christlicher Religion als Erscheinungsform einer höheren universalen göttlichen Welteinrichtung, wie wir sie viel deutlicher bei Starkey und Eliot sahen. Zunächst stellt Ascham das Studium der Bibel auf gleiche Stufe mit dem der Philosophen, wie P. und Aristoteles (z. B. S. 213, 228). Einen inneren Zusammenhang zwischen P. und der christlichen Religion gerade auf dem metaphysischen Gebiete der Ideen, das Ascham sonst meidet, enthält

folgende Stelle: „But now, master Cicero, blessed be God and his Son Jesus Christ, whom you never knew, except it were as it pleased Him to enlighten you by some shadow, as covertly in one place ye confess, saying, *Veritatis tantum umbram consectamur*, as your master Plato did before you" (S. 256). Daß wir nur einem Schatten der Wahrheit nachjagen, lehrt P. im 7. Buche der Republik. Ascham stellt nun diesen Satz gewissermaßen als einen christlichen im plat. System hin.

Zusammenfassung.

Von den metaphysischen Ansichten P.'s finden wir nur wenig in den Werken Ascham's. Doch zeigt er sich in seinen pädagogischen Ideen aufs stärkste von P., namentlich von der Republik, beeinflußt. Das plat. Ideal der *καλοκαγαθία* ist auch das seine; immer sollen körperliche und geistige Erziehung Hand in Hand gehen. Auch in ästhetischer Hinsicht ist Ascham, wie wir besonders bei der Betrachtung des Toxophilus sahen, von P. abhängiger als irgend einer der bisher besprochenen Schriftsteller.

Kap. VIII.

Campion und Mulcaster.

In diesem Kapitel sollen einige Autoren behandelt werden, die sachlich noch zu den strengen Platonikern gehören, zeitlich aber in die Ära des Modeplatonismus fallen. Doch sind sie infolge der stofflichen Verschiedenheit von den Schriftstellern der schönen Literatur zu trennen.

Edmund Campion[1]) (1540–87).

Als ein Mirakel von Begabung angestaunt, studierte Campion in Oxford, wurde später Katholik und Jesuit und endete auf dem Schaffot. Vor seinem Übertritt (zwischen 1569—70) schrieb er in Dublin „De homine Academico"[2]), ein Werkchen, in dem er das Ideal eines Studenten aufstellte. In dieser Absicht Campion's, wie in einigen wenigen noch zugänglichen Einzelheiten des Buches, zeigt sich der plat. Zug der Zeit.

An den Bedingungen, die der jugendliche Akademiker erfüllen muß, erkennt man den P.-Schüler; Campion wünscht ihn „rich, gently nurtured, of knightly stature, healthy and muscular" und das entspricht bis auf das unplat. „rich" der plat. Forderung „εὐφυής" in Rep, ή, 15. Seinen Verstand

---

[1]) Vgl. Richard Simpson: Ed. Campion, a Biography 1896.

[2]) Das Werk selbst ist nicht erhalten, sondern nur eine von ihm verfaßte Predigt darüber; über diese berichtet Simpson S. 34—40 eingehend.

denkt er sich „subtle, hot, and clear; his memory happy; his voice flexible, sweet, and sonorous; his walk and all his motions lively, gentlemanlike and subdued; and the whole man seeming a palace fit for wisdome to dwell in" (Simpson S. 36 f.). In diesen Worten ist offenbar ein Anklang an das plat. μνήμων (Rep. ή, 15) vorhanden.

Die intellektuelle Unterweisung soll eine gelehrte sein; Latein und Griechisch sollen von Anfang an getrieben werden, vom 16. Jahre an will der Verfasser 7 Jahre philosophischen und griechischen Studien gewidmet sehen: „Moral and political philosophy he studied chiefly in Aristotle and Plato". (S. 37).

Richard Mulcaster (1530?—1611).

Über die Vorbildung dieses Pädagogen ist nur bekannt, daß er nach kurzem Aufenthalt in Cambridge am Christ Church College in Oxford weiterstudierte[1]). Später kam er an die Merchant Taylor School in London und erfreute sich der Gunst der Königin.

Mulcaster, der außerordentlich belesen ist und natürlich P. genau kennt, unterscheidet sich in seinem Hauptwerke „*Positions*" 1581[2]) wesentlich von Leuten wie More, Eliot und Ascham, die ihre pädagogischen Ansichten doch auch wie er zum großen Teil aus P. geschöpft haben. Sie alle waren Aristokraten und Idealisten: Eliot wollte eine Herrscherkaste erziehen, die Utopier sind alle königliche Philosophen und Ascham schrieb seinen Schoolmaster ausdrücklich zur Erziehung von gentlemen. Mulcaster dagegen ist ein nüchterner Schulmann, der Bildung[3]), wenn auch nicht gelehrte, für alle wünscht, der an Stelle des Privatunterrichts den Schulzwang setzen möchte und im plat. System,

---

[1]) N. D. B.

[2]) ed. Quick 1888.

[3]) Vgl. Benndorf S. 47.

das er genau kennt, überall die Ausführbarkeit vermißt. Trotzdem hat er genug von P. gelernt.

a) Zitate[1]).

Obwohl Mulcaster sich (S. 12) vornimmt, überhaupt nicht oder nur unter ganz besonderen Umständen andere Autoren zu zitieren, finden sich Zitate nnd Anspielungen auf P. gar nicht selten; sein Name begegnet sogar recht häufig.

Mulcaster wünscht, daß die rechte und linke Hand von Anfang an möglichst gleichmäßig geübt und ausgebildet werden und beruft sich dabei auf P.:

S. 81 „bycause the place of Plato concerning the left hande is verie pithie to this purpose ... In the seventh booke of his lawes, allowing the indifferent use of our feete and legges, he complayneth of to much partialitie used towardes the armes and handes, in these wordes, *τάγε περὶ πόδας τε καὶ τὰ κάτω τῶν μελῶν οὐδὲν διαφέροντα πρὸς τοὺς πόνους φαίνεται. Τὰ δὲ κατὰ χεῖρας ἀνοίᾳ τροφῶν καὶ μητέρων οἷον χωλοὶ γεγόναμεν ἕκαστοι. τῆς φύσεως γὰρ ἑκατέρων τῶν μελῶν σχεδὸν ἰσοῤῥοπούσης, αὐτοὶ διὰ τὰ ἤδη διάφορα αὐτὰ πεποιήαμεν οὐκ ὀρθῶς χρώμενοι* ...“

Aus Gesetze ζ', cap. 5 wörtlich zitiert.

S. 247 „And Socrates that great maister in Plato calleth Logicke the ridge, or toppe of the Mathematicalles, as then to succeede, when they were gotten“. Aus Rep. ή, cap. 14.

S. 277 „It is slavish sayeth Socrates to be bet. It is slavish then to deserve beating sayeth the same Socrates.“ Aus Rep. ή, cap. 16.

b) Kritik Platos.

Mulcaster lehnt die plat. Ideenlehre ab; er schließt seine scharfen Ausführungen über den verstiegenen Idealismus

[1]) Vgl. auch S. 132 ff.

einiger antiker Schriftsteller mit folgendem gegen P. gewendeten Satze: „These and such like circumstances ... I tuche but by the waye, as being quite of another perswasion, nothing given to the unpossible, where possibilitie must take place, though the unpossible Idea offer great force to fancie“. (S. 17).

Ascham hatte gerade die praktische Bedeutung des unerreichbaren Ideals gelehrt (Toxophilus), Mulcaster hält sich an das Mögliche auf allen Gebieten und rechnet stets mit der Praxis. Aus diesem Grunde steht er auch in bewußtem Gegensatz zu P. in seiner Ansicht, daß es ohne Züchtigung in der Schule nun einmal nicht abgehe. „Socrates in Plato thinketh, that an absolute witte ... ought not to be forced ... But we neither have such common weales, as Socrates sets forth, nor such people to plant in them, as Socrates had“ (S. 67). Im Phantasiestaat, wo man mit Phantasiebegabungen rechnet, da braucht es freilich keine Rute!

Zum Spotte wird Mulcaster's Kritik, wenn er den Hang zu Nebensächlichkeiten bei idealistischen Pädagogen geißelt. Dabei fallen auf Rechnung P.'s allerhand Bemerkungen über die Behandlung von Kindern in zartestem Alter (S. 15); welches Kopfzerbrechen machen sich diese „auncient writers“ über die Wahl der Ammen, die eine gebildete Sprache und ein schönes Gesicht haben sollen, und über den Beginn des Unterrichts! Das alles scheint vor allem auf die genauen Bestimmungen P.'s in den Gesetzen (ζ', cap. 2—4) zu gehen.

Humoristisch wirkt es, wenn Sokrates ob seiner Ablehnung aller Fluchtpläne der Freunde von dem Praktiker Mulcaster als „sillie Socrates“ bezeichnet wird (S. 213).

c) Entlehnungen.

Wie More in der Utopia[1]) beantwortet Mulcaster die damals anscheinend sehr aktuelle Frage nach der Nützlichkeit und Notwendigkeit des Reisens verneinend. In den

[1]) Vgl. S. 64.

weit ausholenden Abschnitten über dieses Kapitel (S. 208—17) wird P. mehrfach angezogen. Zunächst wird seine Reise nach Sizilien von seinem absprechenden Urteil ausgenommen (S. 203). Ausführlich gibt Mulcaster dann P.'s Ansicht an, die dahingeht, nur unter gewissen Bedingungen das Reisen zu gestatten. Die beiden Kapitel des 12. Buches der Gesetze, in denen P. seine sehr in das Einzelne gehenden Bestimmungen trifft, gibt Mulcaster z. T. wörtlich genau Punkt für Punkt wieder. Der große Umfang dieser Entlehnungen verbietet hier eine Zitierung des betreffenden Kapitels (Chapt. 39 S. 213 ff.). Großen Eindruck macht auf Mulcaster die plat. Vorschrift, daß die oberste Behörde zum Zweck der Verbesserung von Erziehung, Religion und Gesetz erfahrenen Männern Studienreisen unter ihrer Aufsicht gestattet. Mulcaster ist hier ganz P.'s Ansicht und nimmt ihn gegen Einwürfe, wie er sie sonst selbst erhebt, in Schutz (S. 216). Er schließt mit dem Hinweis: „In all this Platonicall provision, we may easely observe, that his cheife care is by travelling, either to amend the countrey, or not to marre it: and that the forreine usually is a steppemother to a strange countrey." (S. 216 f.).

Folgende mehr oder weniger äußerliche Entlehnungen aus plat. Schriften sind außerdem zu verzeichnen: Die Kunst des Lesens und Schreibens vergleicht er mit „two excellent faire winges, ... as Plato in the like case of knowledge, termeth Arithmetick and Geometrie his two wings wherwith to flie up to heaven, from whence he doth fetch the true direction of his imprisoned ignorant" (S. 33). Aus Rep. ή.

Mulcaster tadelt, daß in der Republik das Marschieren nicht als besondere regelmäßige Übung vorgeschlagen sei. Allerdings vermißt man Rep. γ' besondere diesbezügliche Angaben.

Aus dem Laches holt er sich Unterstützung für sein Lob der Fechtkunst (S. 79).

Wichtiger ist sein Preis der Dichter, den er in kun-

diger Weise mit P.'s poetischer Ausdrucksweise stützt: „The poetes wordes be verie good, and most significant, as it appeareth by Platoes whole penning, whose eloquence is thought fit for sainctes, if any heavenly creature had a longing to speake greeke" (S. 269 f.).

d) Einfluß.

Was Mulcaster von P. lernt, muß bei ihm, der nicht Metaphysiker sein will, auf pädagogischem Gebiet liegen.

Echt plat. — auch ohne den dann folgenden Hinweis auf die Republik — ist es, wenn Mulcaster eine strenge Auswahl derjenigen fordert, die für gelehrte Berufe bestimmt sind, und von ihnen vor allem „civilitie" und „fitnesse" verlangt (S. 137). Die gelehrten Berufe sind überfüllt, und damit nicht Unfähige, die aber in praktischen Betrieben ihren Platz ausfüllen würden, die Öffentlichkeit benachteiligen, verlangt er rücksichtslose Auswahl. Sein Hinweis auf P. verbürgt die Sicherheit seiner Abhängigkeit: „Plato in his wished common weale, and his defining of naturall dignities, appointeth his degrees and honors, where nature deserveth by abilitie and worth, not where fortune freindeth by byrth and boldnes . . ." (S. 138). Er hat augenscheinlich hier die vielzitierte Stelle Rep. ή, 15 im Auge.

Bei mittlerer Begabung, der Mulcaster den Vorzug gibt, ist der Schüler der geeignetste, der einen Geist besitzt „which best agreeth with the monarchie" (S. 150). Entsprechend nämlich den drei wichtigsten Staatsformen Monarchie, Oligarchie und Demokratie gibt es auch dreierlei Arten politischer Veranlagung im Menschen; ein jeder ist nun der beste Bürger in der ihm entsprechenden Staatsform. Da England eine Monarchie ist, eignet sich derjenige am besten für einen gelehrten Beruf und hohe Staatsstellung, der von klein auf beweist, daß er ein „ideal Monarchy scholar" ist. Mulcaster beschreibt die Eigenschaften eines solchen sehr eingehend (S. 150 ff.) und bis in kleine Nebenzüge.

Diese Hypothese, die schon an und für sich nicht zu Mulcasters eigenstem Wesen paßt, weist deutlich auf die in Rep. 8 f. vorgetragene Lehre von den Staatsformen und den ihnen entsprechenden Bürgern hin. In diesen Kapiteln wird wie bei Mulcaster der Vertreter jeder Staatsform von Kind auf beschrieben und in seinen einzelnen Charakterzügen in Beziehung zum Staatsganzen gesetzt. Freilich fehlt bei P. die Monarchie; aber der Grundgedanke, daß es bestimmte Eigenschaften gibt, die für eine besondere Staatsform prädestinieren uud diese ihrerseits erhalten, ist aus P. geschöpft. Ferner scheint Mulcaster nicht zu bemerken, daß er selbst in den von ihm gerügten Fehler P.'s verfällt und einen idealen zur gelehrten Erziehung besonders geeigneten Typus voraussetzt, der doch ebensowenig auf allgemeine Verbreitung Anspruch machen kann wie die entsprechenden plat. Forderungen.

Mulcaster mißt der körperlichen Ausbildung einen außerordentlichen Wert zu, etwa ein Drittel des ganzen Buches ist den verschiedenen Übungen, Spielen und sportlichen Vorschriften gewidmet. Dem Tanz wird wie bei More und Eliot wider alle seine Verächter ein Ehrenplatz unter den körperlichen Übungen beigemessen. Ausdrücklich beruft sich Mulcaster dabei auf die „many and notable writers" (S. 72), die entweder ganze Bücher oder doch in „their bravest discourses" über das Tanzen geschrieben haben. Dazu stimmt es dann, wenn er mit Bezugnahme auf P. die Musik[1]) und zwar besonders den Gesang gewissermaßen auch zur körperlichen Ausbildung rechnen möchte (S. 59).

Eingestandenermaßen plat. ist Mulcaster's Theorie der gleichen geistigen und körperlichen Erziehung von Mädchen und Knaben. Unter den Gründen, die er anführt, erscheint auch die Ansicht P.'s und der Akademiker[2]) welche besagt,

[1]) Vgl. Republik β, γ, δ.

[2]) Vgl. hierzu die Fußnote: „Proclus upon Platoes commonweale, and Theodorus Asinæus upon the question, whether men and wymen have all vertues common".

„that all vertues be indifferent, nay all one in man and woman: saving that they be more strong and durable in men, weaker and more variable in wymen“ (S. 170). Diese Meinung P.'s (Republik, Gesetze) hält er auch gegen die Stoiker aufrecht. So beobachtet man hier bei Mulcaster jene plat. Hochschätzung der Frau zu einer Zeit, wo im Roman und auf der Bühne die Verächtlichkeit des weiblichen Geschlechts laut und geschmacklos verkündet wurde, eine Modetorheit, die doch auch ihren Ausgang von P. nahm[1]). Die guten intellektuellen Eigenschaften der Frau werden hervorgehoben (S. 133, 166) und die Notwendigkeit körperlicher Schulung betont (S. 94, 169).

Echt plat. ist die besondere Stellung, die Mulcaster in seinem Schulsystem der Mathematik gibt. Er hält sie für ebenso wichtig, ja für wichtiger als die Sprachen (S. 239, 244) und die anderen Studienfächer[2]); als Autorität führt er mehrfach P.'s Republik an. Diejenigen, die anderer Meinung sind, vergehen sich an der Autorität des Sokrates, der im 7. Buche der Rep. die Mathematik „above the moone“ erhebe: „The very end of that booke is the course that is to be kept in learning in the perfitest kinde, which beginneth at the mathematikes ...“ (S. 239). Ähnliche Stellen über die Bedeutung der Mathematik nach P. und seinem Schüler Philo finden sich S. 244 und 245. Mulcaster hat offenbar die Kapitel 6—8 des 7. Buches der Republik im Auge, das er besonders gut zu kennen scheint.

Mulcaster betont eigens, daß er keine „anatomie, or resolution of the soule“ (S. 27) geben wolle, und doch entschlüpft ihm eine Bemerkung über die Seele, die seine Ab-

---

[1]) Vgl. S. 20, 49, 65—66.

[2]) Er weiß sich dabei im Gegensatz zu Ascham, der im Schoolmaster (S. 100) scharfe Worte gegen „mathematical heads“ gebraucht hatte. Er freut sich seine Theorie jetzt mit P.'s Republik Buch 7 stützen zu können, woher ja Ascham seine — von Mulcaster angegriffene — humane Anschauung des Unterrichts ohne Züchtigung geschöpft hatte. So hofft er Ascham mit seinen eigenen Waffen zu schlagen (S. 239).

hängigkeit von P. beweist. „To keepe things in order", heißt es bei der Lobrede auf den Tanz, „there is in the soule of man but one, though a verie honorable meane, which is the direction of reason: to bring things out of order there be two, the one strongheaded, which is the commaundement of corage, the other many headed, which is the enticement of desires." (S. 74). Dies ist eine knappe, aber durchaus treffende Darstellung der plat. Seelenlehre, wie sie in Rep. und Phaidon gegeben wird. Zu dieser Bekanntschaft mit P.'s Psychologie paßt es sehr gut, wenn die Gelehrten und Gebildeten beiläufig die Seele des Staates genannt werden (S. 136).

Zusammenfassung.

Blickt man zurück auf die Beziehungen zwischen P. und Mulcaster, so kann man sagen, M. wehrt sich gegen den Idealismus P.'s und vertritt ihn dennoch. Abgesehen von häufigen Anspielungen, auch Zitaten, zeigen die „Positions" besonders in dem „ideal Monarchy scholar", dann in der Gleichstellung von Mädchen uud Knaben in der Erziehung, sowie in der Bewertung der Mathematik ein Verarbeiten der plat. Philosophie. Das ganze Buch, das Bildung fordert, gelehrte für die Regierenden und praktische für die Regierten, ist in dieser seiner Bildungstendenz echt platonisch.

Kap. IX.

The Courtier.

Allgemeines über Modeplatonismus.

Seit der Mitte des 16. Jahrhunderts werden auch die Dichter Platoniker. Wie zu allen Zeiten spiegelt sich auch hier die herrschende Weltanschauung in der Literatur ab. Natürlich reflektieren die Dichter im Gegensatz zu den Gelehrten, die sich bemühen so nahe wie möglich an P. heranzukommen, nicht mit wissenschaftlicher Strenge über die plat. Philosophie, sondern sie verbreiten nur, was davon in aller Mund ist, was allen verständlich sein kann, was poetischen Wert und Wirkung hat. Die tiefsinnigsten Gedanken P.'s werden entweder gemieden oder geradezu ironisiert. Auch sind es nicht mehr die geheimnisvollen und umfangreichen Dialoge Timaios, Republik, Theaitetos, Alkibiades, Gorgias, Gesetze, an denen man Geschmack findet, sondern die kürzeren und in ihrem Inhalt näherliegenden Symposion, Phaidros, Phaidon. Gewisse Themen, Bilder und Vergleiche daraus werden immer neu abgewandelt und erscheinen oft bis zur Unkenntlchkeit entstellt, bis sie von einer neuen Weltanschauung, der baconischen, verdrängt werden. Der Platonismus der schönen Literatur ist eine mehr oder weniger verflachte Modephilosophie, die bei ihren geringeren Vertretern einfach genug in der Anwendung einiger Redewendungen besteht, bei ihren ernsteren Adepten dem echten Platonismus bei More und Eliot nahekommt.

Eine Zwischenstufe zwischen den Werken der Dichter und denen der philosophischen Schriftsteller bildet im 16. Jahrhundert das von Italien stammende Courtesy-Book. Zu modisch, als daß man es rein philosophisch nehmen könnte, ist es doch zu lehrhaft, um der Dichtung zugerechnet zu werden; es ist besonders geeignet philosophische Anschauungen zu popularisieren, und so ist es weithin die wichtigste Quelle für den Modeplatonismus der Elisabethzeit. Daneben aber wird die einheimische Tradition von Colet, Morus, Eliot her weiter fortgesetzt und auch ihrerseits verbreitert und popularisiert.

Verfasser, Übersetzer und Verbreitung des Courtier.

Das wichtigste der italienischen Modebücher ist Graf Balthasar Castiglione's *Cortegiano.* 1516 vollendet, war es schon längst in England bekannt, ehe es 1552—54 von *Sir Thomas Hoby* übersetzt wurde und erst 1561 im Druck erschien. Es wurde das gelesenste Buch der Tudor-Zeit[1]), der Katalog der Klosterbibliothek von Syon enthält es, Ascham lobt es, der König besitzt es, die Universitätsprofessoren Cheke und Smith ebenfalls. Von Sidney wird berichtet: „he carried it ever in his pocket when he went abroad"[2]). Hoby (1531—66) war Cambridger Student und gehörte dem St. John's College zu seiner Blütezeit an; Cheke, Redman, Ascham müssen notwendigerweise zu seinen Lehrern gehört haben. Er war Protestant, reiste lange in Italien, Sidney und Sackville waren seine Freunde, seine Frau war eine der gelehrten Töchter Sir Anthony Crooke's.

Der *Courtier* enthält nun alle Einzelheiten des italienischen Modeplatonismus. Die Sprache ist reich an plat. Metaphern; Das Samenkorn der Vernunft (Timaios), das der menschlichen Seele innewohnt, hat hier die Wendungen „seede of folye" (S. 37) und „morall vertues, wherof we

---

[1]) Vgl. Einstein S. 61.

[2]) Vgl. Woodward: Studies S. 295.

have the seede inclosed and buried in the soule" hervorgerufen. Ferner wird vom „bridle of reason" gesprochen; „heavenly," „divine" sind überaus beliebte[1]) Epitheta geworden.

Die Form des Ganzen ist der Dialog, aber kein Zwiegespräch, sondern die polyphone Dialektik einer ganzen höfischen Abendgesellschaft; ein kunstvoll reichgegliedertes Gespräch wie das Symposion ist offenbar das Modell. An vier Abenden wird das Thema, wie ein vollendeter Hofmann beschaffen sein muß, erörtert. Das Idealbild des Courtier wird durch das seines weiblichen Gegenstücks „the gentlewoman of the Court" vertieft, wie etwa in der Republik der gute König durch den Tyrannen, die Aristokratie durch die Oligarchie illustriert wird. Richtige Gespräche wechseln mit geschlossenen Vorträgen ab. Der letzte Abend ist dem Symposion auch in der Wahl des Themas nachgebildet, Bembo, der einzige anwesende Philosoph, — die anderen sind Generale, Staatsmänner, Höflinge und Damen — spricht mit rhapsodischer Begeisterung zusammenhängend über den Eros, nachdem er wie Sokrates von der Mantineerin sich von einem Einsiedler hat Rat erholen wollen.

Zitate aus P. kommen nicht vor, Hinweise auf plat. Theorien und P.-Stellen um so mehr. Dabei ist es charakteristisch, wie alle gar zu weltfremden Anschauungen P.'s humorvoll abgelehnt, ja belächelt werden. So spottet man über P.'s Ansicht in der Republik, daß auch die Frauen Staatsämter erhalten sollen (S. 222); besonders witzig wird der Kommunismus in bezug auf Kinderzeugung und -erziehung, wie er im plat. Staat vorgesehen ist, behandelt. Der Idealstaat P.'s selbst wird als unrealisierbar, mit Ausnahme etwa im Himmel (S. 332) hingestellt. Auch Sokrates muß sich kleine Spöttereien gefallen lassen; sein Satz: „ich weiß, daß ich nichts weiß" wird in witziger Weise ab-

[1]) z. B. „heavenly condicions of a lady (S. 215), „dyvyne wit" (S. 38), „divine manners of government" (S. 246) usw.

gelehnt (S. 149). Seine Schlagfertigkeit trägt ihm das Lob ein, er habe sich vor allem ausgezeichnet in „the kinde of jestinge that is somewhat grounded upon scoffinge“ (S. 187).

Einfluß.

Die Frage nach der vita activa oder contemplativa muß derartig viel erörtert gewesen sein, daß man von den „beiden Lebensauffassungen“ schlechthin und ohne die geringste Einleitung sprechen konnte: „Which of the two lives do you thinke most meete for a Prince?“ (S. 316). Die Antwort setzt wiederum die Bekanntschaft der beiden Begriffe voraus und entscheidet sich für die vita contemplativa (S. 318).

Über die beste Staatsform wird nach dem Vorbild P.'s in der Republik in der Weise gehandelt, daß drei gute und drei entsprechende schlechte Regierungsformen einander gegenübergestellt werden: Königsherrschaft, Aristokratie, Demokratie — Tyrannis, Oligarchie, Pöbelherrschaft. Bembo erklärt die Republik für die beste Staatsform (S. 311) der Freiheit wegen, der Hofmann Octavio Fregoso aber eine Monarchie, deren Herrscher alle Bedingungen des plat. Königsphilosophen erfüllt. Der größte Fehler des Herrschers ist „ignorance“ (S. 294), besonders „ignorance of his owne self“ (S. 299); denn in diesem Unwissen steckt die allergrößte Gefahr. Wissen ist wichtiger als äußere Machtstellung und weltlicher Pomp. (S. 320). Auf dem Wissen beruhen alle einzelnen Tugenden und Vorzüge, die ein guter Fürst haben muß; er gibt der Vernunft das Szepter, Mäßigung macht ihn ruhig, eine innere Harmonie erfüllt ihn (S. 208). Eine Folge seines Maßhaltens ist die Gerechtigkeit (S. 310).

Nicht nur für den Fürsten ist Unwissenheit das größte Übel, sondern für jedermann. Wenn „ignorance“ oder „feeble opinion“ vorhanden sind, herrschen die Begierden; doch wenn „perfect knowledge“ da ist, kann „reason“ (S. 307) sich durchsetzen. Tugend ist „a wisedome and an understanding to choose the good“ (S. 305). Wer das Gute kennt, wird sich hüten, das Böse zu tun; ungenaues Wissen oder

Unwissen ist der Grund alles Bösen (S. 305). Daher ist Tugend lehrbar (S. 304), der Lehrer muß den Schleier des Nichtwissens entfernen (S. 305). Aus diesem Grund ist die Bedeutung des Lehrers und der Erziehung klar. Die vornehmste, wenn auch nicht die einzige, Aufgabe des Courtier ist es, ein Lehrer seines Fürsten zu sein (S. 299 ff.); er soll ihm helfen „ignorance“ zu überwinden. Der Lehrer übt einen solchen Einfluß aus, daß ein guter Schüler sich ganz und gar in ihn verwandelt und ihm ähnlich wird (S. 58; vgl. Theaitetos). Die Erziehung soll körperlich und geistig sein (S. 321). Alle diese Anschauungen zeigen deutlich ihren plat. Ursprung. Vielfach ist uns Ähnliches schon bei Ascham und Eliot begegnet, wie denn der Courtier — nur auf anderer Stufe — ein Erziehungsbuch ist ebenso wie die genannten Autoren.

Von den Teilen der Seele wird mehrfach in plat. Weise gesprochen (S. 320 f., S. 242 f.). Die Ideenlehre scheint in der Art, wie sie von den älteren Humanisten übernommen wurde, fast vergessen. Freilich spricht die Vorrede Castiglione's von dem „perfect Courtier“ (S. 23), den es ebenso gäbe wie einen idealen König oder einen idealen Staat. Aber er führt diese plat. Theoreme nur an, um die ungeheure Schwierigkeit seines Werkes zu erläutern. Sonst hält er die „intelligible world“ und die „Ideas or imagined fourmes“ P.'s für einen Irrtum (S. 22). Später ist die Rede von Dingen, die wir „gut“ nennen, und solchen, die es immer sind (S. 296). Das gehört aber schon fast in das rein Metaphorische und Stilistische. Nur eine plat. Idee bleibt rein und stark erhalten, das ist die der Schönheit, die der Eros erreicht.

Zur Analyse der plat. Liebe und Freundschaft, wie sie sich im Courtier spiegelt, bedarf es zunächst eines weit ausholenden Berichtes über den plat. Eros[1]). P. behandet dies Thema hauptsächlich in Symposion und im Phaidros. Beide

[1]) Vgl. S. 20, 36.

Male ist die Liebe eine Liebe zum Schönen; im Phaidros ein Anbeten und Genuß des Schönen in göttlichem Wahnsinnstaumel, im Symposion ein Erzeugen des Schönen im Schönen aus Ewigkeitssehnsucht. Im Phaidros wird von dem Bild des Wagenlenkers von den drei Seelenteilen, der Begierde, dem Mut, der Vernunft ausgegangen (Kap. 25); hält der Wagenlenker Vernunft die beiden ungleichen Rosse Begierde und Mut in ruhigem Gang, so ist die Seele gottähnlich (Kap. 26); in früheren Zeiten hat sie die Ideen geschaut (Kap. 27), beim Anblick irdischer Schönheit erinnert sie sich an jene ewige (Kap. 30). Diese Erinnerung versetzt die Seele und den ganzen Menschen in einen Zustand der Begeisterung, des Wahnsinns, den man Liebe zum Schönen nennt. Diese Liebe nun ist eine heilige Scheu vor dem Schönen, wie vor einem Götterbilde, dann ein seliges Hochgefühl, eine Unruhe, eine Begierde, die immer wieder durch die Vernunft und die Erinnerung an die Idee beruhigt wird (Kap. 32). Der Liebende wählt und formt sich das Schöne, das Geliebte nach seiner Eigenart, der philosophische Mensch sucht sich einen von Natur philosophisch veranlagten Geliebten und tut alles, um seine eigene Art im Geliebten wiederzufinden (Kap. 33). Je nachdem die einzelnen Teile der Seele vorherrschen, kann die Liebe eine körperliche und niedrige, oder eine göttliche und reine sein (Kap. 35). Diese Liebe ist eine Freundschaft (Kap. 36) und besteht nur unter Männern, und nur unter guten. Liebende, die unphilosophisch der körperlichen Schönheit nachgehen, verdienen zwar auch den Namen von Freunden (Kap. 37); ein glückseliges Leben aber führen nur jene, deren Schönheit gegenseitig die Seelen mit Liebe erfüllt, dergestalt, daß der Freund sich im Freunde wie in einem Spiegel sieht (Kap. 36). Nach dem Tode kehren sie in ihre göttliche Heimat zu ewigem Schauen der Ideen zurück (Kap. 37).

Auch im Symposion gilt die körperliche Liebe zum Schönen als die niedrigere; daher ist die Liebe zur Frau minderwertig im Vergleich mit der Freundschaft und Päde-

rastie, die freilich auch körperlich und niedrig sein kann (Kap. 9). Der Eros ist die Liebe zum Schönen und Guten (Kap. 21 f.); er ist zwar kein Gott, aber ein mächtiger Dämon, ein Mittelding zwischen Einsicht und Unwissenheit, zwischen Gott und Mensch (Kap. 22 f.). Die Ausübung dieser Liebe ist „das Gebären in einem Schönen, sowohl in Bezug auf den Leib, als auch in Bezug auf die Seele“ (Kap. 25) aus Sehnsucht nach Dauer und Unsterblichkeit. Unvergleichlich höher als jene, die leibliche Kinder erzeugen, stehen aber die der Seele nach Zeugungskräftigen; sie erzeugen in einer anderen edlen und schönen Seele geistige Kinder, die viel schöner und unsterblicher sind als jene (Kap. 27). In den Betätigungen dieses Eros gibt es verschiedene Stufen: von der Leidenschaft für einen schönen Körper steigt man auf zu der für jede körperliche Schönheit, dann wendet sich die Liebe den schönen Einrichtungen im Staate zu, über die Liebe zur Schönheit des Wissens gelangt dann der Liebende zur höchsten Stufe, zum Anblick der Idee des Schönen. So führt auch hier die Liebe, der Eros zum höchsten Glück.

Auf diesen beiden ähnlichen Darstellungen der Liebe im Phaidros und Symposion beruht so ziemlich alles, was im 16. Jahrhundert über die plat. Liebe und Freundschaft geschrieben worden ist. Freilich, von P. bis zur Renaissance ist es ein weiter Weg; die plat. Ansichten werden von den Neuplatonikern, Dion. Areopagita, endlich den italienischen Humanisten, besonders Ficino und Pico aufgegriffen und vielfach umgestaltet, Aber immer wieder erscheinen die echt plat. Motive: Freundschaftskult, geistige Liebe und Zeugung, Liebe als Sehnsucht nach Schönheit, und auf der anderen Seite die Geringschätzung der Frau.

Im Courtier nimmt die plat. Lehre vom Eros folgende Gestalt an. Aus der ironischen Ablehnung der Päderastie (S. 256) folgt naturgemäß eine Verschiebung der Verhältnisse. Die geistige Männerliebe wird zur idealen Männer-

freundschaft; sodann finden wir eine höfisch gespreizte rein geistige Liebe zur Frau geschildert, die im Kusse ihre einzige körperliche Befriedigung, wahres Glück aber im Anblick himmlischer Schönheit findet. Auch die Darstellung der Liebe als Streben nach Ewigkeit ist im Courtier ausgesprochen. Die plat. Geringschätzung der Frau nimmt im höfischen Milieu unter dem Präsidium der Herzogin von Urbino vielfach humoristische Formen an; aber immerhin besteht auch hier der späterhin so oft wiederholte Zwiespalt zwischen der höfischen Anbetung einiger hoher Frauen und der souveränen Verachtung des ganzen weiblichen Geschlechtes.

Im einzelnen heißt es von der idealen Freundschaft (S. 138), daß ohne sie der Mensch unglücklicher sein müßte als alle anderen Kreaturen. Syr Fridericke Fregoso behauptet dies im Gegensatz zu dem skeptischen Bembo, der auch der treuesten Freundschaft in neuerer Zeit ein trauriges Ende prophezeit hat. Wenn auch einige schlechte Menschen den heiligen Namen der Freundschaft mißbraucht hätten, so sei er doch sicher, daß „there is here among us mor then one couple of friends, whose love is indissoluble ... And so is it alwaies, whan beside the inclination that commeth from above, a man chouseth him *a friende lyke unto himselfe* in conditions. And I meane the whole to consist emong the *good and vertuous menne*" (S. 138). Das stammt alles aus dem Phaidros[1]).

Die Meinungen über die Stellung der Frau sind geteilt. Die einen, vor allem Gaspar Pallavicin und Phrisio, im Grunde aber auch der „perfect courtier" Octavian Fregoso, halten die Frau für ein geringeres Geschöpf als den Mann, sie meinen, daß ihr vor allem auch die geistigen Fähigkeiten des Mannes fehlen. Die Frauen sind „unperfect natures" (S. 199, 222), freilich will sich Pallavicin nicht anheischig machen dies zu beweisen, da „the prowesse of these Ladies

---

[1]) Vgl. oben S. 143.

were enough to make me a lyer“ (S. 223). Im gleichen Augenblick aber spricht er ihnen Wissen und Tugenden ab und heißt sie schlechthin einen „default of nature“. Die andere Partei dagegen setzt Mann und Frau in geistiger Beziehung völlig gleich. Julian Medici, ein Kavalier der älteren Schule, behauptet von den Frauen: „in the mind, I say, what ever thinges men can understande, the self same can women understande also“ (S. 224). Er kennt seinen P. wohl, aber er ist galant genug, aus ihm nur das den Frauen Günstige zu übernehmen. Um seine plat. Gegner mit ihrer eigenen Autorität zu erdrücken, führt er P. selber an: Plato (which in deede was not very friendly to women) giveth them the overseeing of Cities„ (S. 222). Tatsächlich ist es ihm aber nicht um die seiner Meinung nach unmöglichen praktische Gleichsetzung von Mann und Frau, sondern um ihre theoretische geistige Gleichstellung zu tun (S. 232), die aber keine gleiche körperliche und sonstige Erziehung bedeuten soll S. 215 ff.). In dieser Beziehung über ihn hinausgehend, betont Octavian Fregoso, daß alle Forderungen, die er an den idealen Hofmann stellt, auch auf die Hofdame zu übertragen seien (S. 335). — So finden sich alle Nuancen von der plat. Verachtung der Frau bis zur plat. Gleichstellung mit dem Manne.

In seiner Rede über die Liebe geht Bembo davon aus, daß Liebe die Begierde sei, das Schöne zu genießen (S. 342). Diesen Satz hatten schon Count Lewis Canossa (S. 96) und Julian Medici (S. 272) ähnlich ausgesprochen. Die Begierde der Seele nach dem Schönen ist wie das Wissen auf dreierlei Weise möglich, entsprechend den drei Teilen der Seele. Das Wissen ist entweder ein sinnliches, wie es die Tiere auch haben, oder ein vernünftiges Durchdenken, das dem Menschen eignet, oder ein intellegibles, das zur Einheit mit den Engeln erhebt. Die gleichen Möglichkeiten bieten sich für die Begierde nach der Schönheit. Liebe im gewöhnlichen Sinn ist nichts anderes als eine Sehnsucht nach der Schönheit, die in einem schönen Körper, einem schönen Gesicht

als „influence of the heavenlie bountefulness“ erscheint[1]) und auf die Seele des Beschauers wirkt (S. 343). Ist diese Begierde rein sinnlich, so folgt ein körperlicher Liebesgenuß, der in der engsten Vereinigung den Besitz der Schönheit zu erlangen vermeint (S. 344). Diese Art der Liebe, die stets unbefriedigt läßt[2]) ist bei jungen Leuten häufig (S. 345) und entschuldbar (S. 346).

Wenn dann in reiferem Alter die „Bürde des Körpers“ leichter wird und die Vernunft den Sinnen gebietet, dann „they be not deceived and possesse beawtye perfectly“ (S. 345). Diese wahre Liebe ist gut und heilig „and evermore bringeth furth good frutes in the soules of them, that with the bridle of reason restraine the yll disposition of sense . . .“ (S. 345)[3]).

Ehe Bembo weiterfahren kann, um auch noch die dritte und höchste Stufe der Liebe zu schildern, muß er erst einem Einwurf über den Begriff der Schönheit entgegentreten. Mit einer Anspielung auf Phaidros (Kap. 20) verwarnt er einige Skeptiker die Schönheit zu schmähen, damit es ihnen nicht ergehen möge wie dem Stesichorus, der erblindete, weil er Helena geschmäht hatte. Die Schönheit kommt von Gott (S. 348) und ist untrennbar vom Guten. In einem schönen Leibe wohnt im allgemeinen eine edle und schöne Seele. Gut und schön wird besonders beim Menschen ein- und dasselbe. (S. 350). Körperliche Schönheit ist das Zeichen dafür, daß die Seele mit ihrem „heavenlye influence“ (S. 350) den Körper und die Sinne beherrscht. Wenn schöne Frauen ein schlimmes, unreines Leben führen, so ist nicht ihre Schönheit daran schuld, sondern verkehrte Erziehung und die Lockungen der Männer (S. 351), oder auch sie sind in Wahrheit gar nicht schön, sondern nur verführerisch.

Nach dieser Abschweifung fährt Bembo in seinem eigentlichen Thema fort und schildert zunächst genauer die zweite

---

[1]) Vgl. Phaidros Kap. 20.
[2]) Vgl. Symposion Kap. 26.
[3]) Vgl. Symposion Kap. 25.

Stufe der Liebe. Erblickt der vernünftige Liebhaber das Antlitz eines schönen Weibes, so gerät seine Seele in Wärme; Die Vernunft muß nun den Schmutz gemeiner Liebe fernhalten. Sie weiß, daß die Schönheit, die den Körper der Geliebten schön macht, nicht körperlichen, sondern himmlischen Ursprungs ist, und um so vollkommener, je ferner sie dem Körper ist. So kann der vernünftige Liebhaber in aller Ehrfurcht[1]) die Schönheit seiner Geliebten lieben. „And this shall be the right engendringe and imprinting of beawtye in beawtie, the whiche some houlde to be the ende of love" (S. 354)[2]). Den ironischen Einwurf, daß damit das körperliche Erzeugen gemeint sei, weist Bembo entschieden zurück. Das Erzeugen und Gebären der Schönheit geschehe mit Hilfe der Augen und Ohren in der Seele des Liebenden (S. 354). Das höchste Glück, das „reasonable love" gewähren könne, sei ein Kuß (S. 355).

Endlich kommt Bembo auf die dritte und höchste Stufe der Liebe zu sprechen. Der ideale Courtier muß immer mehr von der körperlichen Schönheit absehen mit Hilfe der Vernunft, und schließlich die Schönheit an und für sich lieben[3]) und sie anschauen „in itself simple and pure (S. 357). An Stelle der Augen des Körpers treten, wenn die höchste Stufe der Vollendung erreicht wird, die Augen des Geistes (S. 359). Wenn dann die Seele „rid of vices, purged with the studyes of true Philosophie[4]) . . . tourninge her to the beehouldyng of her owne substance[5]) . . . seeth in her self a shining beame of that lyght, which is the true image of the aungelike beawtye" (S. 359); dann wird sie trunken und glaubt sich mit Gott zu vereinigen beim Anblick der ewigen Schönheit[6]). Die Seele hat nun alles Sinnliche verloren und

[1]) Vgl. Phaidros Kap. 31.
[2]) Vgl. Symposion Kap. 25.
[3]) Vgl. Symposion Kap. 28 f.
[4]) Vgl. Phaidros Kap. 37.
[5]) Vgl. Phaidros Kap. 28 ff.
[6]) Vgl. Symposion Kap. 29.

ist einsgeworden mit den Engeln), sie erblickt die Ideen, das Intellegible, den Sitz der himmlischen Schönheit und erfaßt alles mit den Sinnen nicht Erfaßbare.

Nun klingt Bembos Rede in eine schwärmerisch verzückte Apostrophe der Liebe, des Eros, aus: „Thou the most sweete bonde of the worlde, a meane betwixt heavenlye and earthlye thynges“ (S. 361) . . . „And we severed from our selves, may be chaunged like right lovers into the beloved, and after we be drawen from the earth, admitted to the feast of the aungelles“ (S. 353).

Zusätze und Veränderungen der plat. Ansichten durch die italienischen Humanisten sind unschwer zu erkennen: Pico's Engel, in die sich P.'s Ideen gewandelt haben; die himmlische Schönheit entspricht der idealen, der seienden, der Urschönheit; alles was als der jenseitigen Welt der Ideen angehörig bezeichnet werden soll, heißt himmlisch, engelgleich oder göttlich. Zu den Augen des Körpers sind die Augen des Geistes hinzugekommen. Die höchsten Stufen des Eros sind in neuplat. Weise erweitert. Die ganze ekstatische, mystisch verzückte Ausdrucksweise ist neuplatonisch. Höfisch ist die ziemlich breit ausgesponnene Theorie des Kusses. Alles übrige aber können wir als echt plat. betrachten.

Fast interessanter als diese plat. Theorien sind die plat. Menschen, die der *Courtier* einführt, denn sie werden literarische Modelle für die englischen Schriftsteller. Und zwar geben die Idealfiguren und die sprechenden Personen selber einander an Wirksamkeit nichts nach.

Castiglione verlangt von dem idealen Hofmann als unentbehrliche Grundeigenschaft, daß er gut sei. Sokrates hat schon gelehrt, daß dies die Vorbedingung aller moralischen Entwicklung sei (S. 81 f.). Ebenso wichtig wie diese ethische Voraussetzung ist Bildung, ja Gelehrsamkeit. Latein und Griechisch, die Dichter, Redner, Geschichtsschreiber müssen ihm geläufig sein, er selbst muß eine gewandte Feder führen, die Musik soll er lieben. Dazu kommt dann die

Beherrschung aller körperlichen Fertigkeiten (S. 115) und des Waffenhandwerks. Adlige Geburt ist ziemlich unerläßlich, mehr der „common opinion“ (S. 47) wegen, als aus inneren Gründen. Wie er sich dem weiblichen Geschlecht gegenüber verhalten soll, darüber läßt Castiglione alle Meinungen zu Worte kommen, Bembo aber gibt den Ausschlag mit seiner Rede von der plat. Liebe. Der Beruf des Höflings ist es ein Berater, ja ein Lehrer[1]) seines Fürsten zu sein; er soll dessen Unwissenheit in Weisheit, seine Selbstüberschätzung in Selbsterkenntnis verwandeln und ihm zum Guten helfen (S. 296 ff.). Ungeachtet des Einwurfs, daß ein Höfling kein Schulmann sei, wird das Bild des philosophischen Mentors des Fürsten vervollständigt und zu solcher idealen Bedeutung erhoben, daß er sogar besser als der Fürst und würdig zu herrschen erscheint. Mit dem Hinweis auf P. und Aristoteles, die sich doch auch nicht geschämt hätten Höflinge zu sein, wird die Darstellung abgerundet.

Wie nahe verwandt Castiglione's Hofmann und Eliot's Governour sind, liegt auf der Hand, aber weniger deshalb, weil etwa Eliot seinen Aristokraten nach dem Courtier geformt hätte, sondern weil beiden das gleiche Modell zugrunde liegt, die plat. *ἄρχοντες* aus der Republik.

Das weibliche Gegenstück des Höflings, „the gentlewoman of the palace“ ist in allen Punkten ihm nachgebildet; ihr Beruf ist es, auf die Fürstin einzuwirken wie der Hofmann auf den Fürsten.

Die Herzogin Elisabeth Gonzaga von Urbino ist der Typus der philosophischen Fürstin; ihr höchstes Lob ist es, Tugenden zu besitzen wie „grave men“ (S. 33). Sie ist P.'s Diotima verwandt, sie wurde das Modell für all die philosophischen Königinnen und Prinzessinnen, die dann in England so beliebte literarische Gestalten abgaben.

Die Lady Emilia Pia, jung und noch nicht über den Dingen stehend, ist ein Gemisch von Modephilosophie und

[1]) Vgl. oben S. 142.

Koketterie; einmal beschwert sie sich über philosophische Fachausdrücke (S. 227) und dann spricht sie wieder ganz im plat. Sinn von der Liebe (S. 276). Die anderen Damen bleiben gänzlich schattenhaft.

Octavian Fregoso wird öfters mit dem Idealbild des Hofmanns, das er hauptsächlich entwirft, identisch erklärt. Er hat alle Eigenschaften, die den Courtier ausmachen, wenn er auch einiges bescheiden ablehnt (S. 316). Bedeutsam ist seine Stellung zu den Frauen; er hat noch nie geliebt, weil er bei anderen Liebenden nur immer Unglück sah (S. 39). Er wird von den Versammelten für einen Weiberfeind gehalten und gehört für sie zur Partei Pallavicin's, des ausgemachten Hagestolzes. An einer Stelle präzisiert er seinen Standpunkt: er denkt sich den idealen Hofmann den Frauen etwas geneigter, wie Pallavicin ihn haben will, aber nicht so ergeben, wie es einige andere Herren der Gesellschaft sind (S. 288). Er möchte seinem Hofmann nicht zuviel von den typischen Eigenschaften des Weltmannes geben, weil dessen Gebaren immer auf Liebe und Damen ausgeht und den Mann weibisch macht (S. 297). Octavian ist es weiterhin, durch dessen Mund Castiglione die plat. Sätze von der Erlernbarkeit der Tugend, der Bedeutung des Wissens und der Bildung verkündet. Er übernimmt Pallavicin gegenüber die Verteidigung P.'s als eines idealen Höflings (S. 314). Er zeigt am deutlichsten seine Herkunft von dem plat. Aristokraten.

Seine Karikatur ist Gaspar Pallavicin, auch Platoniker, wie Octavian, nur ist seine Art übertrieben und verzerrt und sein Geist zu eng, um den Schwung des wirklichen Platonismus aufnehmen zu können. Sein Hauptcharakteristikum ist Weiberhaß, der sich in ewigem Schelten Luft macht (S. 178, 199, 203). Diskussion über die ideale Hofdame hält er für höchst überflüssig (S. 214), sie soll nach ähnlichen Grundsätzen behandelt werden wie der Mann; dabei weist er aber P.'s Meinung von der Gleichberechtigung der beiden Geschlechter zurück (S. 222). Die Liebe zu den

Frauen erscheint ihm als das höchste Unglück (S. 285 ff.), denn Frauen sind der himmlischen Liebe nicht fähig (S. 364). Dagegen interessiert ihn die Freundschaft im höchsten Grade (S. 139). Die Musik ist ihm zu weibisch für den wirklichen Mann (S. 89). Nach Art des Neuplatonikers ist er Pessimist und bezweifelt die Lehrbarkeit der Tugend (S. 202; er witzelt gern über P. und Platonismus (S. 321, 340).

Bembo ist ausgesprochener Neuplatoniker. Auf die vielen neuplat. Bestandteile seiner Rede vom Eros ist oben (S. 149) hingewiesen worden. Er zeigt aber auch den charakteristischen Pessimismus des Neuplatonikers, bezweifelt wie Pallavicin die Lehrbarkeit der Tugend, steht aber auch der Freundschaft skeptisch gegenüber, gerade weil er sie für etwas unvergleichlich Hohes hält. Er bezweifelt auf Grund eigener trüber Erfahrung die Möglichkeit ihrer Verwirklichung (S. 137 f.), mit Frauenliebe ist es ihm noch schlimmer ergangen (S. 40 f.).

Graf Ludwig Canossa ist ein echter Platoniker. Er verlangt mit Hinweis auf P., daß der Hofmann etwas von Musik verstehe, um seine Seele harmonisch zu bilden nach dem Beispiel der Sphärenklänge (S. 89). Er fordert, daß man seinem Lehrer so eifrig nachstrebe, bis man ihm gleichkomme oder gar sich in ihn verwandle (S. 58). Im Streben nach Ruhm sieht er Sehnsucht nach Ewigkeit, die er in höherem Maße nur bei Gebildeten für möglich hält, da nur diese die Zeiten und Taten überblicken und beurteilen können, was Ruhm bedeutet (S. 84).

Julian de Medicis kennt zwar seinen P. wohl[1]), aber er stellt sich häufig in Gegensatz zu ihm. Er will die Frau möglichst verschieden vom Mann haben (S. 213), zwar erkennt er ihre geistige Gleichberechtigung an (S. 221), aber sein Frauenideal ist die Dame im höfischen Sinn.

---

[1]) Er weiß, daß P. den Frauen Staatsämter anvertrauen wollte (S. 222), er spricht von der Liebe als Sehnsucht nach Ewigkeit (S. 225), er kennt Aspasia und Diotima (S. 239).

Octavian's Hofmann ist ihm viel zu idealistisch und unwirklich (S. 207), ein Philosoph, aber kein Courtier mehr (S. 335).

Noch radikaler lehnt Cesar Gonzaga die plat. Ideale ab, unbarmherzig gießt er seinen Hohn über das gepriesene Verhältnis zwischen Sokrates und Alkibiades aus (S. 256). Auch die Harmonie und Mäßigung unter der Leitung der Vernunft, die Octavian von dem Fürsten fordert, lehnt er ab (S. 308); sie mag für Eremiten und Mönche passen, aber nicht für einen Herrscher. In ihm hat Castiglione also den brutalen Gewaltmenschen der Feudalzeit gezeichnet, der sich der humanistischen Verfeinerung widersetzt.

Zusammenfassung.

Die Betrachtung von Castiglione's Cortegiano in der Übersetzung von Sir Thomas Hoby hat uns gezeigt, daß dieses Lieblingsbuch der englischen Renaissance als die eigentliche Quelle des höfischen Modeplatonismus anzusehen ist, der in der Folge eine so große Rolle in der Literatur spielt. Nicht nur die Gespräche beruhen zum großen Teil auf plat. und neuplat. Gedanken, sondern auch die Personen selbst sind Vertreter des Platonismus in verschiedener Abstufung.

OF THE

knowledg which maketh a wise man.

A disputacion Platonike.

Londini in Ædibus Thomæ Bertheleti

M.D.XXXIII.

cum Privilegio.

The proheme.[1]

¶ The proheme of Syr Thomas Elyot knyght.

God, unto whome all mens hertis be opened, and the wyll of manne speakethe, is my wytnes, that to the desire of knowlege, wherunto I have hitherto ben ever of my nature disposed, I have ioygned a constant intent to profyte therby my naturall countrey: Wherunto accordyng to the sentence of Tully, we be most specially bounden. Wherfore after that I had applyed the more parte of my lyfe in perusynge diligently every auncient werke, that I mought come by, eyther greke or latine, conteynyng any parte of philosophie necessary to the institucion of mans lyfe in vertue, I have endevored my selfe to set forth suche parte of my studie as I thought mought be profitable to them, whi- | che shulde happen to rede or here it. But divers men rather scornyng my benefite than receyving it thankfully, doe shewe them selfes offended (as they say) with my strange termes. Other finding in my bookis the thing dispreysed, which they do commende in usynge it. Lyke a galde horse abidynge no plaisters be alwaye gnappynge and kyckynge at suche examples and sentences as they do feele sharpe or do byte them, accomptyng to be in me no lyttell presumption, that I wyll in notynge other mens vices correct Magnificat, sens other moche wyser men and better lerned than I, doe forbeare to wryte any thynge. And whiche is warse than all this: Some wyll maliciously divine or coniecte, that I wryte to the intent to

[1] Das elf Seiten umfassende *Proheme* ist im Druck von 1533 nicht numeriert; das Zeichen | bedeutet eine neue Seite.

rebuke some perticular persone, covaytynge to brynge my warkes and afterward me into the indignacion of some man in auctorytie.

| Thus unthankefully is my benefyte receyved my good wyll consumed, and all my labours devoured. Such is of some menne the nature serpentine, that lappyng sweete mylke they converte hit forth with in to poyson, to distroye him, of whose liberalitie they late had receyved it. How incomparably be these men unlyke to the most excellent prince, our most dere soveraygne lorde? whose most royall persone I hartily beseche god to preserve in longe life and honour. His highnesse benignely receyvynge my boke, whiche I named Governour, in the redynge therof sone perceyved, that I intended to augment our Englyshe tongue, wherby men shoulde as well expresse more abundantly the thynge that they conceyved in theyre hertis (wherfore language was ordeyned) havynge wordes apte for the purpose: as also interprete out of greke, latyn, or any | other tonge into Englysshe, as sufficiently, as out of any one of the said tongues into an other. His grace also perceyved, that through out the boke there was no terme newe made by me of a latine or frenche worde, but it is there declared so playnly by one mene or other to a diligent reder that no sente*n*ce is therby made derke or harde to be understande. Ne the sharpe and quycke sentences, or the rounde and playne examples set out in the versis of Claudiane the poete in the seconde boke, or in the chapiters of Affabilitie, Benevolence, Beneficence, and of the diversitie of flaterers, and in dyvers other places, in any parte offended his hyghnes: but (as it was by credible persones reported unto me) his grace not onely toke hit in the better parte, but also with princely wordes ful of maiestie, co*m*me*n*ded my dilige*n*ce, simplicitie, *and* corage in that I spared none astate in | the rebukynge of vice: which wordes ful of very nobilite brought unto my remembraunce the vertuous Emperour Antonine, called for his wysdom Antonine the philosopher, who on a tyme herynge, that there was in the Citee

of Rome a playne *and* rude persone, whiche alwaye spake in the rebuke of all men, and never praised any man: he sent to hym, requirynge that he wolde come and speke with hym. And whan he was come, the Emperour had these woordes unto hym. My frende wherin have I ever offended the? The felow therwith soore abasshed answered in this wise. Sir your hyghnes never offended me, that I am ware of. Than art thou (sayd the Emperour) an uncourtoyse subiecte, that thou hast so longe dissembled with me, not tellyng unto me my faultes.

And after the Emperour reteyned hym styll, gyvyng unto hym dowble | wages, commaundynge hym to use his olde libertie. And whan dyvers men mervayled therat, he affirmed openly, that princis vices were sooner espied by other men tha*n* by them selfes: and that there was moche more difficultie in remembring them of their vice or lack, than in extollyng and commendynge their vertues. So well dyd this mooste noble Emperour consider, that his exaumple mought be more profitable unto the publyke weale of the citie, than any other thynge in his persone or dignitie.

¶ In lyke wise our moste dere soveraygne lorde perfectly knew, that no writar ought to be blamed, whiche wryteth neyther for hope of temporall rewarde, nor for any private disdayne or malyce, but onely of ferve*n*t zele towarde good occupation and vertue. Perdie man is not so yet co*n*formed in grace, that he can not do syn. | And I suppose no prince thynkethe hymselfe to be exempte from mortalitie. And for as moche as he shall have mo occasio*n*s to fall, he ought to have the moo frendes, or the more instruction to warne hym. And as for my parte I eftesones do protest, that in no boke of my makyng I have intended to touche more one manne than an nother. For there be Gnathos in Spayne as well as in Grece, Pasquilles in Englande as well as in Rome, Dionises in Germanye as well as in Sicile, Harpocrates in France as well as in Aegipt, Aristippus in Scotlande as well as in Cyrena, Platos be fewe, and them I doubte where to fynde. And if

men wyll seke for them in Englande, whiche I sette in other places, I can nat lette them. I knowe well ynowghe, dyvers do delyte to have theyr garmentes of the facion of other countreyes, and that whiche is moost | playne, is unpleasant: but yet it doth happen sometyme, that one man beynge in auctorytie, or favour of his prince, beinge sene to weare somme thyng of the olde facion: for the stra*n*genes therof it is taken up ageine with many good felowes. What I doo meane, every wyse man perceyveth. Touchynge the title of my boke, I considered, that wisedome is spoke of, moch more than used. For wher in it resteth fewe menne be sure. The commune opinion is into thre partis devided. One sayeth it is in moche lernynge and knowledge. An other affirmeth, that they, whiche do conducte the affayres of greatte princis or countrayes, bee onely wyse men. Nay saythe the thyrde, he is wysest, that leste dothe meddle, and can sytte quietly at home, and tourne a crabbe, and looke onely unto his owne busynesse. Nowe they, whiche be of the fyrste oppinion, be al | waye[1] at varyance. For somme doo chiefly extoll the Study of holy scripture (as it is rayson) but while they do wrest it to agree with theyr wylles, ambition, or vayne glory, of the mooste noble and devoute lernynge, they doo endevor them to make hit servile and full of contention. Some do preferre the studie of the lawes of this realme, callynge it the onely studye of the publyke weale. But a great noumbre of persones, whiche have consumed in sute more than the value of that, that they sued for, in theyr angre do cal it a co*m*mune detriment. All thoughe undoubtedly the verye selfe lawe trewely practised, passeth the lawes of all other countrayes. In thynkynge on these sondrye opynyons, I happened for my recreacyon to reede in the booke of Laertius the lyfe of Plato, and beholdynge the aunswere that he made to kynge Dionyse | at the fyrste syghte it semed to me to be very dissolute and lackyng the modestie, that belonged to a philosopher: but whan I had better examined it, therein appered that, whiche is best worthy

[1]) Stichwort -way.

to be called wysedome. Wherfore to exercyse my wytte and to avoyde Idelnes, I toke my penne and assayde, Howe in expressyng my cónceyte, I mought profyte to them, whiche without disdayne or envye wolde often tymes reade it. If any man wyll thinke the boke to be verye longe, let hym consyder, that knowlege of wysedome can not be shortly declared. All be hit of them, whiche be well wylling, it is soone lerned: In good faythe sooner thanne Primero or Greeke: Suche is the straunge propretie of that excellent cúnnynge, that it is sooner lerned, than taught, and better by a mannes rayson than by an instructour. Finally if the reders of my warkis, | by the noble example of our mooste dere soveraygne lorde, do iustly and lovyngely interprete my labours, I durynge the residue of my lyfe, wyll nowe and than sette forthe suche frutes of my studye, profitable (as I trust) unto this my countray. And levynge malycious reders with their incurable fury, I wyll saie unto god the wordes of the Catholike Churche in the booke of Sapience: To knowe the good lorde is perfecte Justice, And **Sap. 15.**
to knowe thy Justyce and vertue is the very roote of Immortalitie: And therin is the knowlege, that is very wysedome.[1])

[1]) Zwischen Vorrede und erstes Kapitel schiebt Elyot folgende Liste von Druckfehlern ein, die im Texte stets an Ort und Stelle verbessert sind. Weitere Druckfehler, die dem Drucker von 1533 entgangen sind, werden besonders notiert.

| ¶ Defaultes in pryntynge

¶ Lefe	Lyne	
III	IIII	he began
VIII	XXI	putte out (for) and put in (But moreover)
XIX	XXXI	fleshly
XXI	XVIII	that hit sygnifieth
XXII	XLIIII	to the point
LXVII	XI	cautherize
LXVIII	XXI	cautherization
LXXVIII	XVII	Wherefore sens putte out (sens)
LXXXXI	XXIII	be the servauntes
CI	XI	the deed se.

THE FYRSTE[1]

DIALOGUE.

ARISTIPPUS. PLATO.

ARISTIPPUS.

VVho is this ma*n*, whom I perceyve commynge hither- 1 a
warde? It semeth to be Plato. Let me se? It is verily Plato him selfe. What meaneth it, that he is in this wise apparailed? His garmentes be very short, and more simple tha*n* he was accustomed to were. Well, though there were some debate betwene us in Sicile, yet wyll I salute him, and desire him to shew to me the state of al his affaires. For in wyse men resteth no malice, all though diversitie in opinions or forme of lyving causeth sometyme contention betwene them. Plato, thou art wel founden againe in this countray.

PLATO. Gramercie Aristippus. But yet thou hast sayde truer tha*n* I wene thou art ware of.

| ARISTIP. Why, I knowe the to be Plato, though thou 1 b
be in this single apparaile.

PLA. Ye that I suppose. But thou saydest, that I was wel founden: And in dede thou saydst true after the co*m*mune opinion. For sens thou departiddest from Sicile, I have ben twise in the poynt to have died, and also twise solde for a bondeman or slave. Wherfore thou mayst with good rayson say, that I am well founden, that have bene so often in perile to be loste. For commenly men do calle hym lost, which despayreth of his lyfe, or of a free man is made a

[1]) Hier beginnt die Zählung der Blätter, nicht der Seiten.

slave. But whither that opinion be true or no, we shall speke more therof hereafter. Finally Aristippus (god be thanked) I am well eskaped.

ARI. I do not a litle mervaile of this that thou tellist me. For whan I went from kinge Dionise, he mought not suffer,
2a that thou moughtist bee one houre from him. | Moreover he regarded nothynge that was spoken, except it were by thy sentence approved. In the mornynge as sone as he was out of his bedde Plato was sent for. Uneth Dion and Aristomenes coulde gette of hym one houre in the daye, that thou moughtist teache them and other towardely gentilmen such parte of Philosophie as thei desyred to lerne. Finally for the incomparable favour that the kynge bare to the, thou were had in the courte almoste in as moche reverence, as the kinges owne person. And whan thou passiddest by, noble men *and* other of the kinges household, wold rise quickely *and* as a storme had fallen in their neckes, ducke to the with theyr heddis uncovered: yet divers in theyr mindes grutched at thy fortune, thinkinge that the great pleasure, that the kynge had in communynge with the, withdrewe hym
2b from heringe | of other men, of whome there was a great noumbre, which had, some commune some private causis to treate of with hym, if they mought by thine absence have founde oportunitie.

PLA. Thou sayest trouth Aristippus, *and* that perceive I more clerely now, than I did before those thinges hapned unto me. But now wyll I recite the my storie.

¶ Sone after that thou haddist optained licence of the king to go unto Athenes, he becam wonderfull stourdie in so moche as no man mought blame any thing, wherin he delited: nor prayse any thinge, whiche was contrarye to that, that he used. And that sobre and gentyll maner in heringe sondry opinions raisoned before hym, whereto of a custome he was wont to provoke the *and* me, was laide aparte, and supposinge that by heringe of sondry philosophers dispute and
3a rayson he him selfe had at | tayned to a more perfect know-

ledge than any other that spake unto hym, he[1]) began to have all other men in contempte. And as it were Jupyter, who (as Homere saythe) with a wynke made all heven to shake, he wold with a terrible countenaunce so visage them, whome he knewe wold speake theyr opinions freely, that they shulde dreede to saye any thinge, which they knewe shulde be contrarye unto his appetite. Not withstandynge on a tyme he willed me to declare in his presence the maiestie of a kynge, and howe moch he excelled and was above the astate of any other person: which request I gladly herde, thinkinge to have had good oportunitie to warne hym of his blyndnes and foly. Therfore I began to commende the perfect ymage or fygure of god, whiche was manifest in the astate of a kyng, who ruled hym selfe and his people for | the universal weale of 3b
them al. And whan I had described his auctorite and preeminence by the excellency of his vertues: provinge that nothyng mought be amended, but by that whiche surmounted or was better than it which was to be corrected, as vice by vertu, falshode by truthe, wrong by Justice, folie by wisedom, ignoraunce by lernynge, and such other lyke. Afterward I studiousely dyd sette out a Tyraunte in his propre colours, who attendeth to his owne private commoditie.

¶ Here at kynge Dionise frowned and became angry. And interruptynge my woordes, sayed unto me: This is a tale of olde fooles, that can not be otherwyse occupied. And I aunswered agayne, that those wordes of hissavored of Tyranny.

ARI. I mervaile Plato that thou spakest so unavisedly: I do meane, sens thou knewest wel inough kyng | Dionise 4a
nature and disposicion, that thou perceving hym to be meved, woldest so sodaynly imbrayde hym of his wordes so dispitefully.

PL. Well as for that, we shal rayson ther of hereafter. Finally I was wel avised, what I wolde speke: but nowe wyl I tell furth my tale, what hapned afterward to me.

---

[1]) he fehlt; vgl. S. 7* Anm.

¶ Syr, the kynge beinge inflamed with fury, furthwith
wolde have slaine me. But beinge intreated importunately by
Dion and Aristomenes, he withdrewe his sentence, not with-
standynge to the intente that he wolde be avenged, he gave
me to Polidis, who was thanne Ambassadour sente to
hym from the Lacedemonians. Who hadde me with hym to
Aegina, and there solde me. Nowe a littell before there was
an ordinaunce made in that Countray, that if any man of
4b Athenes came in to that Ile, he shulde immediately | lose his
hedde: whiche ordinaunce was made by Charmander thanne
beinge capitayne of that countraye. who espieng me, and
knowing who I was caused me to be apprehended and brought
unto the place of iudgement, requiringe that on me his sayd
ordinaunce mought be put in execucion. Wherunto I made
no defence, but takynge myne adventure paciently, and côn-
temnyng deth, as it became me, I abode my Judgement.
At the last one, eyther in despite, or of purpose to save
therby my lyfe, speking openly and with a loude voyce,
sayde to Charmander and the Judges: The ordinaunce, if
it be well perceyved, is made again men of Athenes: but
Plato (that is here) is a philosopher. Which wordes, as it
hapned, were well taken *and* laughed at of all them that
were present. And therwith thei discharged me of the sayde
5a penaltie. | All be hit for the hostilitie that was than betwene
them *and* Athenes, they wolde not lette me freely departe,
but decreed, that I shulde efte soones be solde. There hapned
to be at that time Aniceris, which dwelleth at Cyrenas,
a man well lerned, who payed for me .xx. li. and furthwith
deliverynge to me his servant, whom thou beholdist here
hath sent me as thou seest home to my countray: The gar-
mentes that I weare, he that bought me of Polidis, toke fro*m*
one of his slaves, and gave them unto me, whan he hadde
taken from me myne apparaile that I brought out of Sicile:
whiche as thou knowest was right honest and cõmpetent. Not
withstandinge neither the crueltie of king Dionise, nor the
malicious decree of the Aeginites mought remove my courage

from vertu and truthe, no more than the twise sellynge of me, nor this vile habite of a | slave or bondman may chau*n*ge 5b mine astate or condicion.

¶ But nowe Aristippus, I wyll answere the to that wherein thou semest to blame me of imprudence or litenes: saiynge, thou mervaileste that I wolde speake so unavisedly, sens I knewe the nature of kynge Dionyse and his disposition. Reme*m*brist thou not that my comminge in to Sicile was to beholde the wonderfull mountaines, which do sende out of the toppes of them great flames of fyre and smoke, *and* to inserche out the naturall causis therof? And that all though the kynge sent often tymes for me, yet wolde I not come unto hym, for as moche as thrugh all Grece he was named a Tiraunt. At the laste he sente unto me Dion, which is a man, as thou knowest of honour and gravitie almost incomparable: who said unto me, that the kynge, was incredibly meved with | desyre to se me, for the greatte fame (as he 6a affirmed) of wisedome *and* knowledge all thoughe I my selfe knowe no suche thyng, to be in me. And moreover the same Dion shewed me, th*at* he supposed moch profite shuld happen to the royalme of Sicile by our metynge and communication, the kinge presently beholdynge and herynge in me that, wherof he hathe so great expectation: that is to saye (as I moughte use Dions worde) vertue and wisedome.

ARI. In dede I herde not onely Dion, but also dyvers other reporte every thynge as thou haste spoken.

PLATO. Than thou knowest, that the kynge fervently desired to se me.

ARI. That is truthe.

PLA. And moreover to speake also with me.

ARI. Ye verily.

PLA. Bycause he herde good reporte of me.

ARI. So it appereth.

PLA. Supposist thou Aristippus, that the | reporte of wise- 6b dome and vertue is good in a Tyrantes opinion?

ARI. Ye as longe as he thinketh, that no thynge that is spoken or done, repugnith agaynst his affections.

PLA. What afterwarde?

ARI. He accompteth it but a vanitie, iudgeinge as sicke men, nothyng to be good, that agreeth not with the sent of his appetite.

PLA. Nowe in good faith though thou thy selfe hast a delicate mouthe, and thy taste distempred, yet I can the thanke: for nowe thou sayest truely. But it semeth to the, that whan Dionise sent for me, he than thought that wisedome and vertue were good, *and* that I having them (as it was reported) was a good man: and therfore he desyred to se me.

ARI. Ye so it semeth.

PLA. And men do desyre to se a thinge eyther for the beautie ther of, whiche causeth them to love it, or for the
7 a strangenes therof, wherby they be me | ved to wonder at it, or for commoditie that they before have receyved by hit.

ARI. I thinke thou sayest truely.

PLA. But, excepte I be deceyved by false myrors, or lyke to chaungeable lovers, which do mislyke the beautie, wherof they have dayly fruition, perchaunce I contempne that in my selfe, whiche I wold prayse in an other, I am neyther in beautie nor personage to be compared to an infinite noumbre of yonge men, which be in Greece, and also in this royalme of Sicile. Besides that, I am now above the age of fourtie yeres, and have also travailed into divers contraies to seke for wisedome, wherby the forme *and* strength of my body is not a littell appayred. Moreover thankes be to god, I suppose there is neyther stature nor forme in my personage so ferre out of iuste measure or fascion, where at any man can fynd
7 b occasion | to wonder or mervayle. And as for any commoditie that kynge Dionise has received of me, before my comminge unto him, I can not perceyve what it shuld be[1]), sens I never wrote unto hym, nor never before was in his companie?

---

[1]) be sens, I.

what thinkest thou was than the cause that he desyred to se me?

AR. What els, but to the ente*n*t that havinge the in his presence, he mought in demaundynge of the, here that declared by thy mouth: wherfore thou were called a wise man, *and* if thou diddest expresse the same in thy demenure *and* countenaunce, which helpeth moche (as I mought saye) to the ratifienge of good opinion.

PLA. What sayest thou? Doeth demeanure and countenaunce ratifie the opinion of wisedome?

ARI. Ye veryly so thynke I.

PLA. What meanest thou thereby?

ARI. For accordynge to the profession or qualitie wherin men have opinion that | wisedome doeth rest, so ought to be 8a
the forme of lyvinge, countenaunce, and gesture: whiche ioyned all to gether maketh one hole and perfecte harmonie, whiche sendeth in to the hartes of the beholders and herers a voluptie or fervent dilectation.

PLA. I can the thanke Aristippus, thou haste nowe declared to have ben (as I was) the disciple of Socrates. And if thou woldest extend voluptie no further (whiche thou so moche praysest) than thou haste doone now, there shuld never be contention betwene us, but folowinge directly the doctrine and steppes of our maister Socrates, not onely we two shulde agree in our opinions, and forme of livinge, whiche shuld make that harmony, wherof thou spekest. But moreover all men that knowe us bothe by the unitie of oure doctrine shulde be brought to insue one confirmitie of lyvynge, or at the leste co | vayte to 8b
folowe it, wherin shuld be a perfecte harmony. The hole quiar singyng in one tune. Where by the discorde of our two doctrines, men doubting which of us two speketh most truely, I commendinge the voluptie or perfect dilectation, whiche is in knowlege, thou preferringe the voluptie of the body *and* senses, they be devided in to sondrie opinions: some extollynge myne admonicions as more pure, and separate from the nature of beastes, and therfore approchinge nere unto

Discorde in doctrines.

divinitie: other more sensuall and havinge lasse rayson, do imbrace thy persuasions, as more illecebrouse or dilectable, callynge thy doctrine more natural and of lasse arrogance: many there be, whiche doe covayte lernynge *and* wisedome, but havynge not theyr myndes sufficiently purged of affectes, but eyther by nature, or by yll bringinge up, inclininge alwaye
9a | to pleasaunte motions or appetites of the body, they admitte them gladly.

But while they studye to folowe bothe oure doctrines: they of all other do make the greattest discorde and unperfect musik. For whanne they wolde seme to extolle the dilectation in knowlege, they avaunce it mervaylously in theyr disputations *and* raisoninges: but in pursuing theyr affectis and wanto*n* apetites they destroy their fyrst opinion: And vainly do inforce them to make a concorde betwene that whiche of their own nature be most repugnant. Whiche discorde dissolveth that harmony, wherof thou spakest: for men beholdinge in one person suche instabilitie, they semblably do wander in sondry opinions, nowe praysinge one and usinge an other, as occasion hapneth. But here wyll I leve to dispute any more in this matter, lest I moughte happen to refricate the
9b | late variaunce betwene the *and* me: and now wyll I returne agayne wher I was.

¶ I trowe thou saydest, that according to the profession or qualitie, wherin men have opinion that wisdome doeth reste, so ought to be the forme of lyvinge, countenaunce, and gesture. In good faythe I suppose thou sayest truely. For if Lais the harlot, in whome thou takest pleasure in fulfyllinge thy carnall appetite, shulde shewe her selfe to the in sluttishe and vile apparaile, her hed unkempt, her face and handes soiled *and* imbrued with grece of the potage that she had eaten, and her legges *and* fete spotted with myar, beholdynge the with a stourdye countenaunce: thou shuldest not be moch moved to imbrace *and* kysse her, all thoughe she spake to the wordes wanton and amorouse, and after the custome of
10a harlots, prayse the with | rebukes *and* rebuke the with prayses.

In likewyse if Diogenes, who (as thou knowest) contempneth Diogenes.
all thynge, save onely povertie, wolde stonde in the market place with his berde cleane shaven, *and* his heare trussed up in a caule of golde, and havinge on his fingers ringes with diamandes and rubies, and on his legges fyne hosen well garded, and shoen of the trimmest facion. And bycause perchance it is wynter, and therfore the wether is colde, having a pan with hote coles standinge at his elbowe: If he wolde rebuke the people of to moch curiositie and delicate lyvinge, and prayse wilfull povertie and apparaile, that onely serven for necessitie, also wolde exhorte them to contemne or despise al ryches and honour, and to imbrace paynfulnes: Thinkest not thou that they wold laugh him to scorne, and accompt
hym for a dissarde, or with | to moch studie fallen in to 10b
a frensie?

ARI. Yes be my trouth. for it were a mervaylous folye.

PLA. And why supposest thou?

ARI. For the fresshe apparaile and riches that he sheweth, openly declareth to all men that he therin deliteth *and* taketh plesure. And that wherin a ma*n* doth delite, in deliting therin he prayseth it: than is it not a great foolishnes to praise *and* disprayse, as it were in one instante? That is to saye, in use to co*m*mende a thynge openly, and in wordes to disprayse it expressly. And it shulde seme to the beholders, that he exhorteth me*n* to contemne riches, that he mought be riche onely. And that he persuadeth them to sustayne cold *and* other paines, that he mought take his ease *and* syt by the fire, whiles other men laboured. Wherfore if they regarded littell his counsaile, they were not to be blamed.

PLA. Yes, his counsayle perchaunce were | to be consydered, 11a
whether it were expedient or no: but surely his persone and discretion were to be littell estemed. Nowe Aristippus, thou thinkest that kynge Dionise desyred to se me, to the inte*n*t that he mought beholde, if in my countenaunce and forme of lyvynge I did expresse that thinge, wherfore he herde me commended. And it semeth, th*at* therin the kynge declared

hym selfe to be a very wise man, that he trusted more to the act, than to woordes or opinion.

ARI. Ye truly he hath a sharp witte, and in that a manne mought wel praise his ymagination.

PLA. Thanne what thinkest thou Aristippus? If I shulde have layde a parte myne owne aparaile, *and* have bought such as thou wearest, garded and decked with golden buttons, supposest thou not that wha*n* I cam to his presence, and that he sawe me, in such wise apparailed, he wold thinke
11b | that I wold speke of the dilectacion that is felte in medlyng with fayre women and pleasant: or in the sondry diversitees of swete savours and tastes of metes, that the cooke hathe wel seasoned: *and* in other like thinges, in whose effectes thou determinest to be perfecte felicitie? Than bicause he hath before herde the dispute as abundauntly therof as any mannes witte mought ymagine, he wolde littell esteme my comminge, and thinke the reporte, whiche was made of me, to be false. But if he wold vouchesaufe to tary, than if I disputed of fortitude, temperaunce, and other lyke vertues and there with exhorted him and other princes, to abstayne and be continente, blaminge theyr avarice, lechery, *and* other dissolute maners, with theyr curiositie *and* superfluouse apparaile: Supposest thou not that he wolde lawgh at me, and in mockage
12a bede | me chaunge myne apparaile?

ARI. Nay' paradventure he wolde commaunde one to fetche for you a furred hoode to save with your honestie.

PLA. Ah kynge Dionise is beholding unto the. For thou woldest that men shulde thinke, that he were of great modestie. But what if before that he herde me speke, he had caused me to sytte with hym at souper, and there behelde me feede errantly, perusinge all the delicate disshes: and thereto dranke stoutly of every cuppe that was offred me: and after souper, with suche wenches as were presente, devise wantonly, and also playe and dalie, excedynge the termes of honestie, but whan I behelde him do the semblable, I wolde than commende sobrenesse, and dispraise gloteny: co*m*-

mende excedingely continence, and dispraise vehemently wanton daliaunce, and lechery: howe moche trowest thou
| wolde he than sette by me? 12b
ARI. As moch as of a good foole, that shuld make hym mery. For he wold take al thy wordes but for iapery.
PLA. I wene thou sayest truely. Nowe lette us inserche somwhat on the other parte. Whan Dion brought me untill hym, and that he behelde me cladde in apparaile convenient *and* semely to my profession, neither sca*n*t nor superfluous, neyther most rude, nor yet sumptuous, my countenance therto equivalent, which (be it spoken withoute any boste) with great study and diligence I have prepared to have alwaye in suche a temperance, that it shall never be founden dissolute or lyghte, nor yet froward or stourdy, thinkest thou that he had than good opinion of me? and thought that the wisedom and vertue was in me which men had reported?
ARI. Ye undoubtedly, and therfore he reioiced moche at
| thy commynge. 13a
PLA. For any other thynge trowest thou, than bycause I was wise and vertuouse, as he iudged by mine apparaile *and* countenance? And that he hoped to here of me some wisedome declared?
ARI. No truely, but even for that cause onely.
PLA. On my faythe Aristippus, thou well doest deserve the greatte giftes and benefites that thou haste receyved of kynge Dionise, sens thou so diligently hast affirmed hym to be the lover of wisdome. For in that, that he covayted to here it declared, he desyred it, and no man wolde desyre that thyng that he loveth not.
ARI. So I suppose.
PLA. But yet hereafter it shall appiere contrary: But for this time admitte thy persuasion of king Dionise to be true, that favored wisedome and vertue, and that he hoped to here
it declared better by me than by other. If nowe he syt | 13b
tinge *and* studiously applienge his eares to gyve me good audience, shulde here me commende the plesure that is in

sumptuous and pleasaunt housis, in rich apparaile and tapestries, in plentie of goodly and faire concubines, in abundaunce of delicate meates and drinkes, and heapynge up great treasour of money and iewelles: thinkest not thou, that I spake contrary to his expectation, whiche he had of me by the reporte of my lyvinge, confermed by myne apparaile and countenance, as thou late affirmiddest? Thinkest thou that he wolde not have thoughte, that eyther I had mocked or flatered hym, if he hath so sharpe a witte and quicke invencion, as thou doest suppose hym to have, and therfore have caused me to be expelled oute of his palaice, as a counterfayte dysarde or spie? Or aunswering me that of
14a suche thinges as I commen|ded he had more knowlege and experience than I, and therfore in vain I laboured to declare that to hym, whiche I knew moche lasse than he hym selfe dyd? Sayenge, that he covayted to here of me, what wisedome was, wherof he had herde so many divers opinions: And wherin as the reporte was made unto hym, I was instructed sufficiently, wherfore he wolde requyre me to declare that onely unto hym, which he supposed I knewe better than he dyd.

ARI. It is very lykely that he wold have done so.

PLA. If thou haddest than ben there Aristippus, woldest thou have counsailed me to have resisted that gentyl princis request, who with suche humanitie, as thou hast herde of, so moche desyred to se me, and to here me speke?

ARI. Nay that wold I not.

PLA. Than thou woldest that I shulde satisfie his desyre?

ARI. Ye truely.

14b PLA. | After that he had sene me, what remayned?

ARI. To here the speke.

PLA. Any otherwyse than he had opinion of me?

ARI. No verily.

PLA. And accordinge as myne apparaile, and countenance pretended, so I shuld do?

ARI. Accordynge.

PLA. Not usurpyng thy profession in persuadinge to hym thinges that were dilectable, or praysinge the dissolute forme of his lyvinge, not onely contrary to myne apparaile and countenaunce, but also whiche I my selfe do abhore, and have alway reproved openly.

ARI. No, that dissimulation were to foule and apparant, and shulde have sẽtte hym (as thou saydest while ere) in great displeasure with the, supposyng that thou haddest mocked him.

PLA. Tha*n* woldest thou not, that I shuld have used any dissimulation: for thou supposest that kynge Dionise wolde have bene therwith displeased. It | semeth therfore that thou 15a
co*n*cludest, that I shulde tell hym truthe, *and* accordynge to my profession.

ARI. Ye so god helpe me.

PLA. Thou knowest well Aristippus, that my profession hath ever bene, That no man is happy, excepte he be wise and also good, *and* that felicitie is in wisedome and goodnes. And contrarie wise, that they whiche be ignoraunt and yll, be unhappy, and that ignoraunce and synne is infelicitie[1]) and misery.

Alcib I. Happie. Felicitee. Ignorance.

ARI. I knowe well thou hast ben in that tale yet continually.

PL. What sayest thou Aristippus, is not wisedome knowledge? Or what thynge is it els?

ARI. Why doest thou aske me that question, wherof no man maketh any doubte?

PLA. For I feared leste thou woldest have sayde, that the usinge of thinges dilectable had ben wisedom onely.

ARI. But not withoute knowlege, wherof procedeth electi | on. 15b
For than shuld I have affirmed, that a hors, which deliteth in etyng, a dogge in hunting, a gote in lecherye, did it by wisedom: wherby I shuld prove my selfe to be folishe and ignoraunt. Moreover I am of that opinion, that a wyse ma*n*

[1]) Druckfehler in felicitie.

liveth not alway in voluptie or pleasaunt dilectation, but that for the more parte he is so affectioned. Also withoute knowlege the troubles *and* impedimentes wherby dilectacion is letted, may not be comprehende to be eschewed.

PL. Well than, although in the affect of dilectacion we two disagre, thou preferryng the dilectations of the flesshe before the dilectacions of the soule, I condemnyng all such affection do utterli sever it from wisedome: yet we do agree, that knowledge is ever in a wyse man. But what knowlege meanest thou? The knowlege of a good horse from a bad,
16a a hole shepe from a cothed, or | suche other lyke? Or els
the knowledge, howe to buylde a fayre house, or how to sette trees, that in a littell space of time thou maist have a faire orcharde?

ARI. That knowlege is good.

PLA. Yea and procedeth of a sharp wit, but yet it is not that knowledge that maketh hym, that hath it, to be a wise man.

ARI. I suppose not.

PLA. What sayest thou by him, that findeth the menes to gather great sommes of money, offices, or greatte possessions with littell labour: thinkest thou not him to have that knowledge, which we calle wisedome?

ARI. It approcheth very nigh, but I dare nat affirme it to be so, bycause I se dayly, that the most parte of those persons happeneth to such thinges more by fortune than by theyr owne merites or Industry.

PLA. On my fayth I love the Aristippus, for nowe thou
16b sayest truely. What theye whiche | from a poore astate do
come to gret rule and auctoritie, shal I name them all wise men?

ARI. Moche lasse thanne the other. For besides that that fortune hath also there no littell porcion, it moreover dependeth not on the power, witte, or diligence of him, that commeth to auctoritie, but holly on the wyl of a second person, that is to say of him that promoteth him to it. Wherfore have he moch witte or none, as he shall like or content the person

that maye advaunce hym, so shall he come to auctoritee. Wherfore sens it hapneth not onely of his own study, I se no cause why to call hym a wise manne.

PLA. Thou spekest very wel and raysonably, but what supposest thou them to be, which in every mater, that is meved, canne raison fetely, makyng men that do here them, wonder at their conveyance, thoughe it be somtyme ferre from the purpose? be not | they wise men? And that thyng that 17a
they have, is it not the very knowlege, that maketh wisedome?

ARI. No, but it is a good parte of invencion, which commeth of witte. All be it bycause that whiche they do rayson is never certayne, it is rather opinion than wisedome, and also that maner of prompte raysonynge hapneth more of nature than study, and therfore it is more commended of vulgare persones or ignoraunte: than of them, which be of a ripe and perfect iugement.

PLA. Perchance thou sayst truely: yet may it also be in them, that be wise, not as wisdome it selfe, but as a setter furthe of wisedome to hym that hereth, like as the painter hathe the very ymage in his mynde, but whanne he wolde that other men shuld perceive it, he on a table with sondry colours paynteth it, and setteth it furth: And yet if the paynter do not before | he warketh *and* in the payntynge, 17b
conceive in his mind the hole proporcion of the image, wha*n* it is painted, it shal lacke his perfectio*n*. And although the freshe colours and vernishe maketh it pleasaunt to the eyen of the commune people, and them that be ignorant, yet to good warke men, *and* to them that have beholden manye parfect peces, and delyted therin, the imperfeccyon of the warke is shortly perceived: even so knowlege wherin is wisedome, beinge ones truely hadde, if it be wel sette furthe with eloque*n*ce and raison, it shal the better please and profite the herers: But if he that speketh, doo lacke that knowlege, howe so ever the beautye of his wordes and rayson shall content the eares of them that be ignorant, yet therof shall come to them but litell profite. And to them that have

tasted some thinge of that knowlege, the errour or lacke
18a shall | sone[1]) be espied. But now what supposest thou is the knowlege, which we have all this while talked of? and that wherin that wisedome is, for the which kynge Dionise desyred to se me, and to here me speke, and the whiche accordynge to my profession, apparaile, and countenaunce, and to the expectation that he had of me, I declared unto him?

ARI. I wote not Plato, therfore I praye the telle me to shorten oure communication.

PLA. I am content, but yet with a condicion, that is to saye, whan I demaunde of the any question, thou shalt speke even as thou thinkest, without inforcinge any raison to mayn-teine therwith thine old opinion.

ARI. Therto I assent for this tyme, sens there be no mo here but we two, for oure servauntes be nowe out of heringe.

PLA. Thou remembrest, that it is agreed by us bothe, that
18b neyther the knowynge | of good catell from bad, or howe to plante well, and to make a fayre orchard, ne the devisynge of fayre houses and buyldinges, nor the increasinge of goodes or possessions, or the optaynynge of great offices or dignities, or the sharpe witte and quickenes in raisoninge: is that knowlege, wherin is wisedome? What sayest thou to other sciences or craftes, whiche are not rehersed?

ARI. I suppose the same of them al generally. For of everiche of them I have knowen some men to be littell better than naturall fooles, and out of the feate, whiche they dayly exercised, uneth perceyvinge that, whiche we call commune rayson.

PLA. Ye, *and* that wars is, livynge bestly and out of all order, whiche is the greattest *and* moste evident token of ignoraunce, whiche is contrarie and ennemie to knowledge. But
19a nowe Aristippus, for as moche as longe disputation | provoketh tediousenes, me semeth, if we broughte in some varietie or chaunge in the order of our communication, it shulde refresshe both our wittes.

---

[1]) Stichwort sonne.

ARISTIP. What menest thou therby? Take hede that we runne not out of our matter.

PLAT. No, doubt thou not therof, I shall provide welly nough therfore. But herke I wyll tell the nowe, what I mene. We have hetherto spoken of knowlege, wherin is Sapience: but what or wherin hit is, we yet perceive not, but be now in sekynge. What, and if we now used the way of a cunnynge paynter, whiche in makynge an ymage of a very fayre woman naked, to the intent that he wyll sette out the fygure perfaictly, *and* (as I mought speke like a warkeman) by prospective: that it maye seme to the beholders therof moste lively, *and* therfore the bodi and membres shuld shewe to them as rounde | and fulle as it were imbosed and wrought in tymber, metall, 19b
or stone? he makith the grounde of his warke of the depest blacke coloure that he maye come by, which the more intentifly that a man doeth beholde it, the more lively or quicke shal the fleshly[1]) colour of the image apere to the eye, *and* the proporcion seme more rounde, and in the forme of a body lyvinge. In semblable wise I intendynge to set oute a perfect figure of knowlege, if I treate fyrst of Ignorance and makynge that to be well perceived, I suppose it shall not be inconveniente: but the true proportion of knowlege afterwarde, whanne I shall go aboute to declare it, shall be more apparaunt and easy to be understande, and the varietie in our co*m*munication shall make the matter more pleasant.

ARI. In good faith Plato, thy devise liketh me wonderfull well. Wherfore saye on a god | des name. 20a

PL. Is Ignorance any other thing Aris. than lacke of knowlege?

ARI. No surely.

PL. Tha*n* nothing is so co*n*trari to knowlege as ignorance.

ARI. Nothing.

PL. Is a brute beest inferior to ma*n*kind by any thing so much as by ignorance? For in bodily strength, long life,

---

[1]) Druckfehler flesshly, vgl. S. 7*, Anm.

agilitie *and* swiftnes, ther be divers bestes which fer do excede
him, onely by ignorance they be all inferiors unto him.
A. Thou were wont also to say, th*at* bestes lacked the soule
that ma*n* hath, which is *im*mortal.
PL. That is true. But thou must reme*m*bre, that the soule
with the body maketh the ma*n*. For if the body lacked a
soule, though it hadde life, yet were it no man but a beest.
And that the figure makith not a ma*n*, it aperith by those
bestes which be callid satiri, fauni, hipoce*n*tauri, *and* divers
other, which be founden in Affrike having som the visage,
20b some the hole figure of mans bodi. And in | the same soule,
chwhie maketh the man and without it man is not, nor may
be, hathe nothinge lasse in him than ignoraunce, and if a
man seme to be ignoraunt, it hapneth never a whitte of the
soule, but of the grosnes of the bodye, whiche is bestiall
as of the same matter and substance that brute beastes be of:
which will not lette the soule, that is of a divine substance,
to shewe the effectes and disposition of hir nature, whiche
is onely knowlege: the lacke wherof being caused by the
obiect or lette of the bodi, is nothing but ignoraunce. Lyke-
wise as a thicke *and* great cloude, coveringe the sonne, wyll
not lette hym to sende furthe his beames on the erthe, wherby
the erthe lacketh lyght, and that lacke is called derknesse.
Now laye aparte all artes *and* sciences, which (as thou knowest
wel inough) were founden by mannes Invention and experience,
21a long | after that man was created: and set man in the same
astate that he was in before the sayd artes and sciences were
invented: yet were he than a man as he is nowe, And lacketh
not any thynge, wherby he is named a man. Wherin nowe
doth appere the diversitie bytwene hym and a brute beaste?
Tell me nowe as thou thinkest.
ARI. What els but in the same thynge, for the whiche
beastes be surnamed brute.
PLA. Thou sayest truth: but yet leste I be deceyvid by the
diversitie of oure two understandynges: I praye the tell me
in fewe wordes, what by the sayde worde, brute, is signified.

ARI. Mary agreed: I take that hit sygnifieth[1]) grose, insensate, lackynge capacitie of knowlege, finally it amounteth to as moche as ignoraunt.

PLA. By the faythe of my body thou haste made an exposition very compendiouse and elegant. Than be we bothe | agreed, that ignorance makith the diversitie betwene a beast 21b
and a man. But what ignorance I pray the? Ignorance in buildyng of houses, makyng of cloth, or warking of metall, or peradventure ignorance in gra*m*mer, or logike, or making of versis, or els playeng on the shalmes or the lute? Doth ignorance in any of these cause the diversite?

AR. It semeth nay. For thou diddest presuppose, that a man were in the same astate, that all men were in, or ever any artes or sciences were founden, *and* than of that thing that is not, it were foly to suppose any ingnoraunce.

PLA. Thou speakest not moche a mysse. But yet for an other cause, Ignoraunce in any of the sayd artes or sciences doeth not make the diversitie that we nowe speake of. For if it shuld so do, tha*n* who so ever lacked any of the said artes or sciences: it shuld folowe that he were ignoraunt, *and* therfore he were no man | but a beaste. And also bees, 22a
silkewormes, and spydars shuld not co*m*pare with us onely, but shulde seme also to excede us in knowlege. For as moche as without any instructor or teacher, they at the fyrst, without losse of any thing, can perfectli make waxe, hony, silke and copwebbes: whiche no man can do like, nor by none invention canne attayne to the knowlege, how it ought to be done. And as for the bee and the spynner, who so ever studiously do beholde their warke, he shall see therin suche order, that beside the office of nature he shal wo*n*der at the equalite or iustnes of proportion, so exactly observed, that none artificer can amende it. But now Aristip. sens this is not the Ignoraunce, that any of us both have mente hytherto, I praye the what Ignoraunce supposest thou it is, that makith this diversite?

[1]) Druckfehler that signifieth, vgl. S. 7*, Anm.

22b ARI. I suppose hit be this, that a beaste | hathe[1]) not the
knowlege of hym selfe and of other, in the diversite of their
kindes. For my horse knoweth not that he is a horse, no
more he doeth that he is a beast and I a man: neyther the
bee, at whose industrie thou haste so moche wondred, whanne
the hive is broken: he knoweth not whether it be a man
or a beaste that taketh his hony combes, *and* putteth hym
out of his lodgeyng, wheron he hath bestowed so moche
labour. Nor the spainell, that is so ialouse over his
maister,[2]) hath not the knowlege, whether his maister be a
man or elles a beaste as he is. Contrary wyse, a manne
knoweth, that he is a man, and knoweth also every other
beaste in his kynde.

PLA. Thou co*m*mest nigh to the point[3]) Aristippus. But
beware of that thou be not deceived, if after Pythagoras
doctrine, whan men be deade theyr soules entre in to horsis,
23a lyons, and swine. | And after many yeres travaylynge they
retourne agayne to be men: Than there mought be in thy
horse the soule of kynge Sardanapalus, wherby thy horse
moughte knowe what thou art and him selfe to.

ARI. Thou advauncest me highly Plato, whan thou supposest me to ryde on a kynge, and on so greatte a king as Sardanapalus was, which reigned over Assyria and Babylon.

PLA. Thou art worthy to have no worse horse Aristippus, sens by thy profession thou art demed prelate of all voluptie or wanton appetites: unto whome moche greater princis than Sardanapalus was, have ben knowen to be servantes.

ARI. Mo peradventure than of thy sower *and* unpleasant vertues wolde gladly be folowers.

PLA. But nowe that I remembre me, thou nedest not to
be aferd Aristippus, for thou art never the more deceyved.
23b In good feythe | thy horse hathe yet no more knowlege than
a very horse hath in dede.

---

[1]) Stichwort hath.

[2]) Druckfehler miaster.

[2]) Druckfehler nighto the point, vgl. S. 7*, Anm.

ARIS. What meanest thou thereby?
PLA. For whan Sardanapalus lived, and was kynge of As-
syria, he than knewe not hym selfe. For abandonynge not
onely the maiestie of a kyng, but also the office of ma*n*, he
lefte the company of men, and sat continually with his con-
cubynes atyred in the forme of a woman, spinnynge in the
rocke, and cared for nothynge, but howe he mought excell
all his wenches in wa*n*tonnes. Now sens he than beynge
in the forme of a man, so moch forgat what he was, thinkest
thou, that there be in hym lasse ignorance now that he is
in the fourme of a horse?
ARI. Nay in good fayth, but moche more. And because
thou sayest so Plato, I have even the fondest horse that ever
man rode on. For whan he was yonge, he was so mare
wode, that no man | mought ride him. And nowe that he is 24a
old, *and* that I pitieng him do use to ride on him some small
iournaies: by my trouth whan we be in the brode highway, if
he se .iiii. miles of, a rase of mares, he wil in spite of my
tethe leve the way *and* go to the*m* whan he is not able to
ren, nor bridell nor sporre maye hold him. And yet whan
he co*m*meth thider, saving onely neyenge *and* kickyng, he
can do nothing. And therfor it may wel be (if Pythagoras
doctrine[1]) be true) that the soule of Sardanapalus is in sorel
my horse. But if I knew it for certain, bi god I wold
have the fairest mares that ani wher mought be gotte*n* for
him.
P. Now on my faith that is merily spoken. But in dede
Arist., the said sente*n*ce of Pythagoras ought not to be
taken as it is writte*n* without ani other exposicio*n* no more
tha*n* his mistical cou*n*sailes called Simbola: As, cut not the
fire with a sword, Lepe not over the balance, | Taste noth- 24b
ynge, whiche hath a blacke tayle, and suche other lyke, whiche
thou haste often tymes herde of: but there in is a more se-
crete meanynge, *and* approchinge nere unto rayson. As in

---

1) Druckfehler do- neue Zeile -trine.

myne opinion, by the translation of mans soule, whereof we
have spoken, from a man to a beast and finally eftsones unto
a man agayne: It may be wel understand in this wise. That
men beinge in the state of Innocency have than the figure
of ma*n*, the soule havinge the hole preeminence over the body.
But after if it happen, that the appetites and desyres of the
bodye so moch do increase that they have the hole possession
of the bodye, and that the affections of the soule, that is to
saye, vertues be suppressed or putte to scilence, than the lyfe
becommeth beastly: than loke in what beastes the sayde ap-
petites be mooste vehemente: he, in whome is the semblable
25a appetit | emay be sayd, hathe his soule in that best inclosed.
As he that is lecherous and wanton, in such a horse as thou
spakest of while ere. A cruel man or Tyraunt in to a tigre
or lion, a glotton or drunkarde in to a wolfe or a swyne, and
so furthe of other. And if one man happen to be possessed
of many vices, than is his tra*n*sformatio*n* more dyvers, and
as I mought saye more monstruouse. Also beynge in that
beastly astate, *and* the soule with her affectes beinge hyd
and not shewyng her puissance, what any other thynge is
more in them than ignorance? Which being a thyng beastly,
is as propre to them as beastly appetite. But if god so will-
ynge after longe travailing in yll affections, the soule re-
covereth her myght, and vanquisht ignoraunce, makynge the
bodye to knowe his miserye, than the beastes hyde by littell
25b and littell falleth a way as knowlege increaseth, | and finally
man resumeth his very figure and proportion, lyvinge after
the rule of the soule, and so continueth perpetually. Howe
sayest thou Aristippus to this exposition?

ARI. It semeth to me to stand with good rayson: for ever me thouht that Pythagoras sentence, whiche was a man of incomparable wisedome, had such a meaninge.

PLA. Also it appereth by the sayde sentence, that Ignorance maketh a ma*n* beastly, *and* that knowlege putteth awaye beastlynes, and restoreth a man to his dignitie.

ARI. Ye verely.

PL. And it semeth by that, whiche is rehersed, that Ignorance that we calle beastly, is in that, that beastes do not know, what thei the*m* selfes be, nor betwene them and men what is the diversitie. Also that men knowe the diversitie betwene them and brute beastes, it hapneth of the soule, havyng preeminence over the bodye, | that is to saye while the 26a
soule doeth holde the sences of the bodye under due rule *and* obedience.

ARI. I wote not, howe to answere the. For I have affirmed so moche before, that I can not replie nowe with myne honestie.

PLA. For thy kepynge of touhe Aristippus I can well prayse the. But howe sayest thou? Have we not of ignorance spoken for this tyme sufficiently?

ARI. Yes I suppose, and we have nowe passed two myles in our iournay: therfore retourne where thou leftest to speke of knowledge. For thou haste layde a good grounde on thy table to set out thyne ymage.

PLA. I see thou forgettest nothyng that I have spoken. Therfore lette us assaye to expresse that Image, that is to saye, declare what is that knowlege, | wherin lieth very 26b
wisedom, which peradventure kinge Dionise hoped to finde in me, whan he first desired to se me.

THE SE-
COND
DIALOGUE.

PLA.

THou dost remembre Aristippus, that we be agreed, that knowlege is contrarye to Ignorance? And I suppose also they be so contrarie, that they may never accorde, or in any part be mingled to gether: but alwaye, where the one is, the other lacketh.

ARI. Ye surely it must nedes folowe.

PLA. Than whan Ignorance is ones put awaye clerely, knowlege onely remayneth.

ARI. Ye so I trowe, or els I wote not what it is, that abideth, excepte I wolde calle it nothynge. And yet nowe I am advised, that same, no | thynge, is Ignorance. For of 27a
nothynge can be no knowlege.

PLA. Thou speakest truely, and as it besemeth the scoler of Socrates. Now thou knowest, that Ignora*n*ce is of beastes, which therfore be named brute: *and* that knowlege is onely pertainynge to man. And that the Ignoraunce, wherby beastes be most unlike unto man, is Ignoraunce of them selfes, in as moche as they knowe not, that they be beastes. Than it foloweth, that the knowlege, whiche maketh the greattest diversitie betwene man and beast, and wherby man hath preeminence in dignitie over beastes, is the knowlege of hym selfe: wherby also he knoweth other.

ARI. Ye, supposest thou so? Doeth a man by knowynge hym selfe knowe other also?

PLA. No doubt therof, and that shalt thou se provid in the order of our co*m*munication, by the same raison that

27b shal make him to knowe him | selfe. But yet leste thou be deceived, I will by the waye demaunde one question of the. Thou saydest while ere Aristippus, that a beast hath not the knowlege of hym selfe and of other in the diversitie of theyr kindes, I praye the what understodest thou thereby? Any other than thou dydest declare by the ex*am*ple of the bee and the spaynell?

ARI. None other: Why, thinkest thou Plato, that I sayd not well?

PLA. Thou camest (as I said) nigh to the point, but yet thou hittest it not. For peradventure thy supposell may be in some parte false, although thou haste not espied it. Dost thou not behold, that beastes, whiche be savage, as they be divers in kynde, so do they covayte to be together, and wil sever them selfes from other? And in the acte of generation will accompanye with none other beast, but suche as is of
28a his owne propre kynde: not | withstandyng that there be divers of the*m* one so like an other: that uneth a man can discerne the diversitie. As wolfes and mastyfes: foxes and curres, hares and conyes, and many other beastes, whiche were tediouse to be rehersed. And as touchinge the bee, that we spake of, be there not divers flies lyke unto him? And for all that he wyll companye with none of them, nor yet suffer them (if he be of power to resiste) entre in to his hyve, but at the first syght will withstande hym. Moreover all the sayd bestes, whan they perceive a man commyng toward them, they wyll not abyde, but flee soner from hym than from any beast. More over amonge an infinite nombre of people, a dogge wyl know his maister, although ther were a thousand men, in personage, fascion, and colour of garme*n*tes veri like
28b unto him. And if thou woldest saye, that the | dogge doeth discerne that by sent of smellinge, yet wold I demaunde of the agayne, howe it hapneth, that a dogge taken up at Olinthum, and brought unto Athenes, whiche be distant .xl. myles one place from the other, and is a very diffuse way to kepe, and littell travayled, yet after that the dogge have

ben reteined at Athenes by the space of sixe mónethes, whan he hath ben at libertie, he hath retourned agayne home to his maisters house, howe woldest thou answere me Aristippus?

ARI. Howe elles? But even as thou thy selfe diddest suppose that I wolde saye, that the dogge founde the waye by sent specially, addyng to peradventure some parte of his syght.

PLA. But perchaunce or he come to Olinthum his maister hathe forsaken the house that he dwelled in, whan he was with hym and is removed in to an other house: doest | thou 29a
not thinke, that the dogge wil go to the house, wher he left his maister, and not to the house, where he dwelleth?

AR. Yes in good fayth.

PLA. And yet percase he shal fynde his maisters steppes in the strete towarde his new house. And not withstandynge as sone as he espieth the other house, he passeth forthe, *and* goeth streight to it. But whan he cometh in, and fyndeth not his maister there, yet he layeth hym down as he were at home, trusting that his maister wyll shortly come in: doeth he this by sight or by smellinge?

ARI. Thou makest me doubt Plato, whither he doeth it by any of them.

PLA. What if it happen that his master not knowing him to be ther, standynge nigh to the windowe talketh loude with his neighbour, so that the dogge hereth hym: thinkest thou not, that he wyll ryse sodainly, *and* with great hast come ioifully until | his maister? 29b

ARI. Yes I have sene that in experience.

PLA. Doth he that by savour or by sight?

ARI. By neyther of them, but onely by heringe.

PLA. And whan he cometh to him, he streight leapeth uppon hym without any smellynge.

ARI. I am yet in dout what I maye saye.

PLATO. Onely by cause thou wylte not graunte contrarye to thyne assercion, that a beaste hathe knowledge of hym

selfe and other in the diversitie of theyr kyndes. But whatte
wylte thou saye, if it shall appere unto the, that bestes have
yet an other knowlege among them-selfes than by their
sences? haste not thou sene, whanne men have prepared
them selfes to go on huntyng, and to that intent have brought
forthe theyr leshes, colers, and lyams, or elles theyr hayes
and pursenettes, that the houndes espienge these thynges,
30a have reioyced | and lept about the house, as if they knewe
that they shulde go on huntynge? Likewyse whan thei here
the hunter blowe his horne, thei doo all ryse, and with one
voyce doo make a greatte noyse, as if they consented to
goo to that solace. And if they herde one blowe in a
shalme, or a trumpette, they wolde not do so.

¶ The coursar, whiche is used to bataylle, as soone as he
herethe the trumpettes blowen, he snorteth and brayeth,
and takyng to him his courage, he tredith hygh, *and* praun-
ceth, and with suche bragges declareth him selfe redy to set
furth in bataile, supposest thou, that these beastes have this
knowlege onely by the sences, wherof we have spoken?

ARI. No, hit semethe to me nowe, that they have an other
knowlage than onely by sences, but what hit is, or wherof
30b hit procedethe, I canne not | discusse excepte I shulde name
it naturall influence, diversely disposed more or lasse, after
the grosenesse or capacitie of the bodye, wherunto it floweth.

PLA. By the faythe of my body, and that definition is
not to be dispreised, if thou adde therunto the sences. But
by this that thou and I have now spoken, it semeth, that
beastes have knowlege of them selfes and other in the
diversitie of theyr kyndes, contrarie to thy fyrste division.
And if it be so, than be they equal to men, and without
cause we do cal them ignorant or brute.

ARIS. I wote not what to saye to the.

PLA. Abide Aristippus, dispayre not, thou hast spoken
more wiseliar than thou art ware of.

ARI. Trowest thou so Plato?

PLA. Ye, and that shalt thou perceive, if thou wilt here me.

ARI. Go to than, I praye the.
PLA. Lette it not be tediouse unto the to have some thynges repe | ted, which thou hast spoken. 31 a
¶ Fyrst if thou remembre thy selfe, thou woldest not denie, but that wisedome was knowledge. Afterwarde thou grauntiddest also, that Ignoraunce was none other thynge but lacke of knowlege, whiche concluded, that ignoraunce could be no wisedome. And than dyddest thou raison, that the diversitie betwene man and beast was onely ignorance. And that Ignorance dyddest thou suppose to be lacke of knowlege of them selfes, and other in the diversitie of theyr kyndes. This was very well gathered of the, in myne opinion. And the raison that folowed by the example that thou dyddeste putte of thy horse, the bee, and the spaynell, was not unfitte to the purpose, if thou woldest have abyden well by it. But by our mery digression in to Pythagoras regeneracio*ns*, thou were brought from that argu | ment, soner than thou 31 b
shuldest have ben: whiche hapned unto the, as it doeth ever to them, whiche lyke unto the, do folowe the concupiscence and pleasaunt affectes of the body. For lyke as they be unstable, so the folowers *and* lovers of them be ever inconstant: as well in their opinions as in their actes. But if thou being sometyme the herer of Socrates as well as I was, haddest folowed directly his doctrine, accordyng as he spake it, and also practised it by his example of lyvyng, and haddest not as a truant pyeked out of his argumentes suche matter as thou supposiddest mought only maynteigne thy sensuall appetite, thou shuldest have perceyved what thou thy selfe haddest mente, whiche thou doest not nowe, it varieth so moche from thy profession. And peradventure the knowlege that we now seke for, shuld never have comen betwene us | two in question. But it shulde have suffised to 32 a
have tolde to the, what I sayde to kynge Dionise, and howe he delte with me. And thou shuldest sone have iuged, if he had according to mi merites intreted me. But now Aristippus, to thintent thou mayste take some comforte of

the sedes of Socrates doctrine, whiche remayne in the, but they wyll not springe, in suche wyse as thou mayste see them, except I do water them with my declaration.

¶ Fyrst remembre, that of all that whiche bereth the name of a thynge, there be two kyndes, one hath no bodye, *and* is ever stedfast and parmanent, the other hath a body, but it is ever moveable *and* uncertein. The first, bicause it may be understa*n*de only, it is called intelligible. The second, bicause it may be felt by sensis it is called Sensible. The way to know the fyrste is called raison, *and* the knowlage
32b therof is named under | sta*n*ding. The waye to know the .ii. is called Sense or feling, the knowlege therof is named perceiving. More over of that which is called Intelligible there is the fyrst *and* the seconde. In the fyrste is that portion of divinitie, whiche is in man, wherby he is made to the image *and* similitude of god. In the other be noumbres and figures. Of this, beastes have no parte, neyther of the fyrste nor yet of the seconde: Of the fyrst I suppose thou wylte graunt me, and as for the seconde experience wyl prove it? for I dare saye, thou never hardest of beastes, that coude skylle of nombrynge.

ARI. I wote nere, I never called any yet to a reckenyng.

PLA. And though an ape or other lyke beaste, seme in takynge of thinges, to observe an ordre, as it were in nombrynge, yet if it be well considered, it shall appere, that it
33a is by an imagination ingendred of custome, | and not by nombrynge. I have sene a man, whiche was borne blynde, and used to be ladde to thre or four houses in the citie, whiche hath ben a great distance a sondre, at the laste by custome hathe knowen so well where they stode, that without any man or dogge leadynge, or any man tellynge hym, he hath gone directly unto them. Wherat fyrste I mervayled with many other, and whan I communed with hym, I have perceyved that he never observed nombre but that onely custome had set the distance of the places in his imagination. Like may be spoken of figures. For that wherby beastes

do discerne one thynge from an other, is not understandynge, that is to saye, though they discerne in quantite the more from the lasse, yet they understand it not, as rounde, quadraunt, or triangle, or in other lyke fygure: but the simulacre or ymage, wherby | they perceyve the sayd diversite, is onely 33b
by custome, formed and imprinted in the principal se*n*se, which is the hart. And wha*n* the thyng selfe is removed, out of sight, that impression that remaineth, is called imagination, who co*m*mitteth it forthwith unto memori, which undouted is not only in men but also in bestis, for thei discerne the tyme present, and that which is passed, but the tyme to com they know not, *and* Memory is onely of the time passed. And therfore the bestes, that thou spakest of, doo perceive the diversitie of thinges by Imagination *and* Memorie, conceivynge *and* reteynynge in the harte, whiche is the principall sense or fountain of senses, the image of the thynge that is sensible. And therby the dogge perceyvethe his mayster, *and* fetcheth his glove, which he hath ben before taught for to do, *and* goeth to the places where he hath sene his maister bene a littell before. | But that he 34a
knoweth not whether his maister be a ma*n* or a horse, Plato or Demosthenes, a philosopher or an oratour, it is evide*n*t inough. For although my dogge had abyden ten yeres continually with me, and had herde me every daye speake of Demosthenes, *and* name hym an oratour, and herd the call me every daye Plato and name me a philosopher: yet if thou woldest deliver unto him ani thing *and* byd hym cary it to the oratour, he wolde strayt brynge it unto me, and not to Demosthenes. Also if I wold cast a lofe unto my spaynell *and* bid him cary it to my horse, I suppose he wold forthwith eate it hym selfe, *and* lye downe wha*n* he had done, without seking for mi horse, though he stode by him, is it not so?

A. Ye in good faith me thinkith thou saist truly.

P. And likewise mai be raisoned of al other bestes, be thei never so wily, if their actis be depely considered.

34b A. | It appereth so.

PLA. Thanne thy sayinge is not to be reproved. that a beaste lacketh knowledge of hym selfe and other.

ARI. No, as it semethe.

PLA. And that lacke of knowledge is ignorance.

ARI. Ye truely, and so sayde I also.

PLA. And that ignorance made the diversitie betwene man and beaste.

ARI. Ye and the same to.

PLA. Than thou wylt conclude, that man hath knowlege?

AR. Ye that I must nedes thou knowest well ynough.

PL. And what callest thou that knowlege? supposest thou it is where a manne knowethe hym selfe and other?

ARI. Ye so I sayd and thou haste also affyrmed it.

PLA. So I dydde in dede: but yet good Aristippus, suffer me to demaunde of the a fewe questions, we shall the sooner fynde out the knowlege that we seke for. Is it in figure *and* nombre that knowlege resteth?

35a ARI. Ye so | hit appereth.

PLA. Nay, if thou remembre the. Perdie thou saydest thy selfe, that thy horse knewe not, that thou were a manne, or that he was a horse.

ARI. So sayde I in dede.

PL. Thou considerst also, that it was agreed by us bothe, that the figure made not the man, but it was the soule with the body that caused the manne to be so named: and that without the soule, not withsta*n*dyng the figure of man, yet were he no ma*n* but a brute beaste.

ARI. It muste nedes be so, I can not deny it.

PLA. Than is there somewhat more, that makethe the sayde knowlege besydes the fygure, whiche is conteyned in the seconde part of that, whiche we called Intelligible?

ARI. So me thinketh. But what hit is I can not remembre.

PLA. It is no mervayle, thy wyttes be so involved in carnal affections, that this clene and pure doctrine canne not entre
35b in to | them without gret difficultie, *and* wha*n* they be ones

in, they can not longe abide, thy memorie is so occupied about wanton and beastly fantasy. But yet wyl I ones agayne reherce unto the that, whiche thou haste so shortly forgotten. Dyd not I saye, that in the fyrste part of that, whiche is named Intelligible, is that portion of divinitie in man, wherby he is made to the ymage and similitude of god?

ARI. Yes I remembre well that.

PLA. And is that forme printed in any other thynge than in mans soule; whiche is immutable and of one proportion and figure? All though it lyeth bounden in the body, as it were in a prison, consideringe thynges diversely: as the substance and qualities of the bodie suffreth hym to take light: beynge deceyved by the iudgement of the sences or wittes, estemynge thynges as they be se*n*sible *and* visible, where that | whiche the soule by hym selfe doeth consyder, 36a
is intelligible and also invisible.

ARI. I doubt me what I shall say. But supposest thou Plato, that the ymage and similitude of god is not in the body of ma*n* as well as in the soule?

PLA. Hast thou so sone forgotten that, whiche I have so often rehersed? That if the body of ma*n* were without a soule, he were than but in the nombre of brute beastes, whiche have se*n*ces as wel as he, and some more sharp *and* quicker. And no man that wil affirme that god is, wyll presume (as I trowe) to saye expressely that the ymage of god is in Satires, and other beastes and fysshes, whiche have fourme and shappe lyke unto manne. And to speke to the meryly without reproche unto goddes maiestie, If that, whiche is in every mannes bodye, were the ymage of godde, certe thanne the ymage of godde were | not onely divers, but also 36b
horrible, monstruouse and in some part ridiculouse: that is to say, to be laughed at. For every man hathe not in visage and personage one proportion or figure. Some have a playne and equall visage, some loke as they laughed, other as they wept, and divers as they were ever angri, many have in the quantitie of theyr bodies or membres excesse or lacke.

Wherfore to thynke, that all these be lyke unto god (whiche as he is the creatoure of them all, and maye make and do what he lysteth, so it agreeth with all raison, that he incomparably excelleth them all in every perfection, and consequently in beautie) it were of all other the greatest madnesse.

ARI. Thou aunswerest me raysonably, but nowe I pray the declare to me as plainly: howe the ymage of god is in the soule, as thou supposest.

37a PLA. Thou wilt not deny, that | god is without any bodye, invisible and immortal, whose forme can not be deprehended with the eyen of mortal me*n* nor described by any sensible knowlege?

ARI. No truely.

PLA. And the same I trowe thou wilt confesse of the soule?

ARI. Ye verily.

PLA. Also god is in power in all and every parte of the world: And by his providence all thynge is governed and moved. And he him selfe is of none other moved nor governed, but is the fyrst incomprehensible mover.

ARI. I can by no raison denye it, except I wolde denye, that god is, *and* that I maye not, sens that the order of al thyng that is visible, declareth that there must nedes be one principall cause and beginnynge, whiche we call god. And also that order can not be withoute providence and one perpetuall governance.

PL. Yet thou sayest wel, and as it besemeth Socrates scoler.

37b | But nowe Aristippus, for as moche as god is the fyrst *and* principall cause. And as he is one in begynnynge, so is he ever one in governaunce: And therfore havinge in hym al sufficiency and powar, wilt thou not graunt me, that he is of an absolute and full perfection?

ARI. Yes that must I nedes.

PLA. And is not perfection, in that it is perfect, good also?

ARI. No man wyl deny it.

PLA. Ye peradventure the same perfection is goodnesse, sens goodnesse is alwaye complete, profitable, and withoute

any lacke. And goodnesse and evyll the one is contrarie and ever repugnant unto the other: Howe sayest thou? is it not so?

ARI. Ye that is true.

P. Tha*n* is there ever varia*n*ce betwene them?

ARI. So it appereth.

PLA. But in god can never be variance, whiche of his nature is ever one, *and* may never suffer division.

ARI. I graunt thee.

PLA. Than in | god nor about god can be none evil: therfore 38a
all evyll is ferre from god. But yet me semeth we have spoken somwhat lasse of god than we shuld do.

ARI. What meanest thou therby?

PLA. For sens we bothe have agreed, that he is the fyrste begynnynge and cause: we shuld have also concluded, that all goodnesse proceded of hym, and that he was the fountayne and principall goodnesse.

AR. I admit al to be truc that thou sayest.

PLA. Than thou grauntest, that evyll is contrarie to god.

ARI. Ye verily.

PLA. And all thynge that is yl, is contrarie to that thing, whiche is good?

ARI. Ye surely.

PLA. Those thinges that be contrarie one to an other, be they lyke in that, wherin they be co*n*trarie?

AR. No truely.

P. Than it semeth, that they be unlyke?

A. So it appereth.

PL. That wherin thinges be lyke or unlyke one to an
nother, do we not | calle it an ymage or similitude? 38b

AR. Yes undoubtedly.

PLA. Hytherto we have well agreed. Nowe let see Aristippus, Sens thou hast confessed, that the soule is invisible and immortalle, how sayest thou? shall it suffise, that therin onely he be like unto god and in all other thynge unlyke or contrarye?

ARI. No: for than shulde he be in parte lyke, and in parte unlyke: And than were hit not welle spoken, to saye, that

man was made to the ymage and similitude of god, without ioygning therto distinctly[1]) *and* particularly in what thynge he was made to the sayd ymage *and* similitude: As if one wolde saye, that in thy sonne were thy p*ro*pre image and similitude. If thou thy selfe dyddest perceyve, that he were lyke to the in favour, proportion of bodye and condicions, thou woldest holde the pleased and saye nothynge. But if thou
39a beheldeste, | that in his personage he were lyke the, but in some parte of the visage, as in the nose, the eyen, or the mouthe he were unlike the, Also in liberalitie he folowed the, but in lechery he did degenerate from the: shuldest thou not than be constrayned to demaunde of hym that spake, wherein thy sonne is lyke to the, or in what parte of hym thyne ymage shulde appere to be moste?

PLA. Nowe on my fayth Aristippus, thou speakest very well and wysely. Lo, see howe by oure longe co*m*muning thou art drawen from thy wanton affections and fantasyes, whereby the sparkis of wysedome, that thou gatist of Socrates lessons, lyke as fyre hydde under askes and deede cooles, whan they be removed is found sindrynge in lytel imbres: so thyn affections beinge withdrawen wysedom doth begyn
39b to glyter and shew, whiche if it wolde abide kend | lyng, *and* not like unto imbres remove *and* fle awai with everi puffe of wi*n*de, I doubte not, but for the sharpnes of thy wit, of al Socrates scolers thou shuldist be at the last one of the most wisest and excelle*nt*. But I wil speke therof no more, lest thou shuldist suppose I did to the, that I wolde not do to ki*ng* Dionise, I mene flater thee.

A. No no, I p*er*ceive wherabout thou goest: thou woldist with p*er*suasion, wherin I knowe thou art mervaylous, withdraw me, if thou moughtist, fro*m* my p*ro*fessed opinio*n*, but that is now no part of our mater.

P. Yet I suppose thou art deceyved, for thou shalt finde it otherwise, or we be at an ende of our communication: but

---

[1]) distincly.

where left we? Thou didest affirme (as I reme*m*bre) that for
as moch as man was made to the image *and* similitude of god,
he ought to be like unto god, not in part, but in all universally.
A. In al suche lykenes, as that | whiche is creatid, mai be most like 40a
unto his creatour, without co*m*parison of equalitie. For god that
is alway one may suffre no pere or lyke in equalitie of substa*n*ce.
P. That is verily wel said, Arist. All though that was ever
ment in our raisoning: for I never supposid, that thou had-
dist so litell lerning, to thinke that god made men equall
unto hym: or so ignorant, that thou knewest not, what an
ymage or similitude is, in respecte of that whereunto it is
wrought. By that whiche we before have affirmed, that god
is the first cause *and* pri*n*cipal goodnes, it arguith that al
thi*n*g, whiche is not the self god, is inferior unto hym.
Wherfore the image or similitude of god, al though it be an
imitatio*n* or folowyng in liknes of that, wherunto it is made
and resembled, yet is it inferior to god: who by the vertue
of his unitie hath ever a preeminence, and soverayntie. Ther-
fore we wyll stycke no more theruppon, | but now I wil as- 40b
say to declare, howe we may understand, that the similitude
of god is imprinted in manne: wherin the knowlege, that we
bega*n* to treate of, perchaunce shall appere unto us. Wher-
fore Aristip., I praye the as thou hast done hitherto, here me
patiently: and whan I shall demaunde of the any question,
answere me simply without cavillation.
ARI. Conte*n*ted. But be short than I pray the, for me
thinketh hit longe, or we come to an ende of our matter.
PL. Ye so I suppose. For as I sayd, the littell sparkes of
wisedome, that appered in the, wyll never be brought to be
a good fire, thei be so mengled with askes of affectio*n*: wherby
they be made so inco*n*stant, that they will not abide the end
of my raiso*n*, wherby percha*n*ce they mought be caused to
kendel and waxe more. But sens thou hast promysed to here
me patiently, I wyl go forth with this mat | ter: and doubte 41a
not but that I wyll make an end, er we come to the citie.
ARI. Go to than. For I am nowe prepared to here the.

THE III
DIALOGUE.
PLATO.

SEns we have treted somewhat of god *and* of mans soule (but not sufficientli, for that wold require a moche lengar tyme, *and* also that bothe thou and I had our myndes more cleane pourged with prayer and pure sacrifice). Nowe lette us see as moch as we maye be suffred, what it is, wherin they most do resemble. Fyrste all that is in god, is perpetualle and immutable, and by | none occasyon or for any cause may be appayred, myn- 41b
ysshed or corrupted. That whiche is in the soule, parte is perpetualle and immutable, parte is not perpetualle, and is also mutable. For that the soule is Immortalle and invisible, that is perpetualle and maie never bee chaunged. But understandynge whiche I dydde putte for the knowledge of that, whiche was Intelligible, and named hit a portion of dyvinitie, is not perpetualle in the soule, as hit is in godde, nor all wayes immutable: but durynge the tyme that hit is conserved by contemplacyon of the divine maiestie, hit is perfecte and makethe mannes soule lyke unto god. And whanne hit is ioygned unto corporaile affectes, hit is made thanne unperfecte, and the fourme of the soule, is in a parte decayed frome the ryght symil|ytude of god. But if the soule beinge 42a
dedycate to vices, be ones fallen frome the possession of rayson, thanne understandynge is vanysshed awaye, and the soule remaynethe with the bodye transfourmed, as we spake of before. And thanne that Immortalitie, whiche beynge ioyned to understandynge, made the soule lyke unto god, beinge nowe

seperate from hit, shall be to the soule confusion and tourmente. The maiestie of god, in beholding wherof the sayd understandyng or knolege is conserved and kept in perfection, is all his goodnes, wherof I have spoken, and his provydence, whiche procedethe of the same goodnesse. In beholdynge the goodnesse of Godde, manne dothe perceyve, that thereof procedethe vertue. In consyderynge his provydence, he
42b fyndethe that | nothynge is made without cause or (as I mought saye) at a venture: but that all thynges be made for a pourpose, profitable, and also necessary, and so to the respecte therof al thynges be good. Nowe I wyll demaunde of the Aristippus one question. Doest thou not remembre, that thou thy selfe saydest late, that hit were not welle spoken, to saye that man was made to the image and similitude of god: if he had in him no mo thynges lyke unto god, but only that he were invisible and immortal and that dydest thou ratifie with a good and familiar exaumle.

ARI. It is not soo longe passed sens I spake it, but that I may well remembre it.

PL. And thou dydst not deni, but that the *par*te Intelligible of man is a divine substance, wherein is understandynge?

ARI. No, nor yet wyll I.

43a PLAT. Than it semeth that in understan | dynge manne is lyke unto god. And the same understandynge is knowledge: but is man lyke to god in any other knowlege trowest thou, than in contemplacyon of the Dyvyne maiestie?

ARIST. I praye the reherse that more playnely unto me.

PLA. By my trouthe thou arte verye dulle in perceyvinge. I say in beholdyng perfectly the providence and goodnes of god: dydde I not declare to the but even nowe, that therin was goddes maiestie?

ARI. Well nowe I perceyve the. It semeth veryly Plato, that therin is the knowlege, wherin as thou haste affirmed, is a porcion of divinitie.

PLA. By that same knowledge also he knoweth that vertue is good, bicause it procedeth of goodnes.

ARI. Ye.

PLA. Doth he not also knowe, that evyll is contrary to good.

AR. Why not?

PLA. And he knoweth, that vice is contrary to vertue.

AR. | Ye that is trewe. 43b

PLATO. Thanne knoweth he that vice is ylle, by cause hit is contrarye to that whiche is good?

ARISTIPPUS. I agree also there to.

PLATO. By the same rayson dothe he knowe, that he whiche is vycyouse, that is to saye, he whiche is possessed with vice is ylle: and he that is vertuouse, is good.

ARISTIPPUS. Ye trulye.

PLATO. Thanne he that is vycyouse is contrarye and unlyke unto hym that is vertuouse.

ARI. It muste nedes be so.

PLATO. In anye other thynge but that he is yll.

ARI. In none other thynge.

PLATO. And he that is vertuouse, is he lyke unto god, whiche is all goodnes, for any other thynge, but for that he is good?

ARI. No I suppose.

PLA. Than see howe he that is vertuouse. is | lyke unto 44a
god. And that he whiche is possessyd with vice, is contrarye and unlyke unto hym.

ARISTIPPUS. I muste nedes agree to thy rayson.

PLATO. Nowe in consyderynge the provydence of godde, whiche also belongethe to understandynge, Order in everye thinge is perceyved to be, whiche order like a streyghte lyne issueth oute of provydence, and passethe directely throughe all thynges that be created. And therin be degrees, wherin those thynges beinge sette, one hathe preemynence over a nother in goodnes.

ARISTIPPUS. So it appereth.

PLATO. Dyd not we calle that goodnesse whyle ere necessarye and profitable?

ARISTIPPUS. Yes, that I remembre.

PLATO. Unto whome, supposest thou, be thynges profytable?

ARI. Unto whom els but to them whiche doo use them?

44b PLA. | And to them that use them most, be they mooste profitable?

ARI. Ye so hit foloweth.

PL. But if they falle frome the degrees of the sayde lyne, wherin they were ordeyned and sette, by the sayde providence: and chaunge theyr order, than those thynges do cesse to be necessarye one to an other, bycause they be oute of their ryght places, where god had ones sette them for to be necessary.

ARI. In dede so it semeth.

PLA. And where order lackethe, there is disorder.

ARI. Ye that is trewe.

PLA. Also either order is good, and disorder ylle, or els contrary?

ARI. No but as thou saydest fyrst.

PLA. And that which is good, is also profitable: and contrary wise, that which is yll, is also unprofitable.

ARI. Ye verily.

PLA. Than thou wylte graunte me, that order is good and profytable, and disorder is ylle and unprofitable?

45a ARI. That muste I | nedes do.

PLA. Than what sayste thou, be not all thynges, wherin is ordre or disordre, eyther good and profitable, or ylle and unprofytable in usynge one an nother?

ARISTIPP. Yes doubtles.

PLA. And to them that do use them?

AR. So it appereth.

PLA. More or lasse as they be moche or lyttell used?

ARI. I can not deny it.

PLA. I am very gladde Aristippus, to see howe seryously and truely thou kepest tacke with me, sens thou dyddest promise me, that thou woldest answere accordynge as thou

thoughtist, without leanynge to any particular opinion. And in that appereth in the a token of more wisedome: thanne is in all the residue of thy profession. But nowe remembre welle what thou haste spoken: And shewe me if thou thinkest that any other creature hath so moche use of all thynges that be created as manne hath, | revolve them well in thy 45b
mynde or thou speakest, consyderinge what commoditie one thynge maye have by usynge an other. And of howe many thynges one thynge maye receyve any commoditie. Howe sayest thou, hast thou nowe well advised the.

ARI. Me semeth Plato, that onely man hathe the use of all thinges that be created, and maye receyve of everiche of them a commoditee. Other thinges do use somtime one an other, but not so generally.

PLA. Than it semeth also, that all thinges were created for hym specially.

ARI. What meanest thou therby?

PLA. For man doeth use or maye use, all thinge that is, but not contrarye: for the horse, the oxe, or the shepe, lykewyse other thinges lyvinge, or growynge, can not use manne nor receyve of hym any thynge but for mannes propre commoditie.

ARI. Me | thynketh[1]) thou sayest truely. 46a

PLA. Ergo we be agreed, that Man useth thinges moste of all other?

ARI. Ye surely.

PLA. Than be they to hym eyther beste and mooste profytable, or elles warste and mooste unprofitable.

ARI. Thou speakest mervalously.

PLA. Why sayst thou so, sens this is but commune raison, and (except I be deceyved) to everye manne easye? but that the sayde thinges be to manne beste and moste profitable, it hapneth of order: that they be warst *and* moste unprofytable, it commeth of disorder.

ARI. So verily hit semeth.

[1]) Stichwort thinketh.

PLA. More over the preeminence that man hath, beinge in the highest degree of the lyne that we spake of, augmenteth also the qualitie, that is to say maketh the thynge that he useth better or wars. As by example. A fatte shepe, havynge moche wolle on his backe, for as moche as a man
46b | may be fedde with his carcaise, and clothed with his wull, is better tha*n* a leane and poore shepe, whose wull being torne al of with the brembles, the carkais wyll onely fede dogges: whiche gnawynge on the boones and bowelles, wyll therwith be nourisshed. Lykewyse herbes, in that they be medicinable and holsom, in preserving or restoringe helthe unto man, be moche better, than for that they fede catel or beastes: so that for the benefite that every creature bringeth unto man, it is the better in his kinde *and* more profitable. But sens it semeth, that for ma*n* specially al thinges were created, *and* that unto hym they be eyther best and mooste profitable, or els warst and most unprofitable, I wold nowe knowe, wherin thei be unto man good *and* profitable, or yll and unprofytable.

ARI. What meanest thou? Diddest not thou declare it
47a even nowe thy selfe, | whan thou saydest, that it hapned by order and disorder?

PLA. I can the thanke, thou art nowe of a good remembraunce. But doest thou perceyve Aristippus, what I ment therby?

ARI. Dyddest thou nat mene, that some beastes were ordayned for man to eate, some to cladde him with, some to tyl his lande for corn, other to ryde on: lykewyse herbes and frutes, somme serve for meate and nourisshynge, divers for medicine, stone and tymber to buylde with. And whiles they be used in this wise, as they be ordained, there alway is order. But if they be used for any other purpose, or one in the place of an other, there is disorder.

PL. Abide Aristippus, thou hast forgotten some thynge behynde the, that wyll make moch of the matter: Perdie there be some bestes, foules, *and* fisshes, which wyll serve to none
47b of the purposes, whiche thou hast re | hersed: As serpentes,

scorpions, and suche other lyke: of byrdes the Egle, the dunkyte, the Ospraye, and the Cormorant, whiche do ravyn and devoure that, whiche is necessarye for mans lyvynge. Also crowes and rookes maye be brought into the same companye: And of fysshes that which in latine is called torpedo, or ever he commeth out of the water, mortifieth the handes of the fyssher, whiles he is drawyng up of his net. An other fysshe called Remora, all though he be very lytell in bodye, yet wyll he staye and reteyne a greatte shyppe beinge under saylle, and lette hym that he shall not passe foorthe in his voyage. And dyvers other bothe fysshes and byrdes there be of semblable malyce: howe wylt thou bring them into the order that thou hast spoken of.

ARI. Mary as thou sayst Plato I can not well telle what to saye therto.

PLA. I | beleve that well ynough. For thou arte so nosilled 48a
in carnall affections, that thou kepist nothyng in remembraunce, but onely that, whiche is commodious and pleasaunt. But I wyll helpe the forthe, as well as I can. All be it I know well inough I shall not brynge these thynges in order sufficiently. The providence of god is so inscrutable, that it can nat all be comprehended by mans imagination, not withstandynge by my demaundynge and thyne aunswerynge, I truste we shall fynde therin matter competent ynough to helpe us to that thing that we go about, that is to saye, to fynde oute knowlege, wherin wisdom lieth hydde.

¶ First Aristippus thou wilt agree, that all creatures in the finall cause of their creacion be good: That is to saye, havynge respecte to that they he made for?

ARI. Ye, that have I graunted all redy.

| PLA. Therfore to that respect thei can not be ẏl? 48b

ARI. That is trouth.

PLA. But malice is contrarye to good, and also taketh his denomination of evill? Malice.

ARI. That I knowe well ynough.

PLA. Than spake I not well whan I sayde that divers

beastes, fysshes, and byrdes were of semblable malyce, as thei were, of whome I had spoken?

AR. It semeth so.

PLA. For as moch as by their creacion, they be al good?

AR. Ye for the same cause.

P. Of the sayd beastes, byrdes, *and* fishes, there be some partes, whiche by phisitions, and them that seke for the naturall propreties of thynges, be founden remedies agaynst divers sicnesses.

AR. So it hath bene affirmed by Democritus, *and* his disciple Hippocrates. And I my selfe have sene mervailes, whan suche thinges have ben practised.

PLA. And for as moche as goodnesse came of them, thou dyddest iudge all soche thinges to be good?

49a | ARI. Ye in good faythe.

PLA. Thou diddest therin iudge truly, and as it was. But whan thou knewist any man to be stungen with a serpente, or Scorpion, whereby the man perished, diddest thou suppose tha*n*, that the Scorpion or serpe*n*t was yl, or good, styl as he was wha*n* he servyd for a medecine, and preserved man from the dethe?

ARI. I am not so madde to suppose that to be good, wherby man is destroyed.

PLA. I suppose thou arte not: But sens we have affyrmed al thyng to be good in his creation, havynge respect to the ende wherfore it was created. For as moche as the sayde beastes, byrdes, and fishes receyved in theyr creation the disposicions before touched, whiche thou supposest to be ylle, by cause therby man maye peryshe and dye: Let us con-
49b syder the cause fynall, wherefore | those dispositions were put by God of nature into the sayd cretures, wherin I wyll as briefely as I can declare to the myne opinion or sentence. Foresene alway, that thou remembre, that the providence of god is above mans capacitie to comprehende holly: But I doubte not, some part of it shal serve (as I said) to the sufficient declaration of that thynge that we pourpose.

THE IIII

DIALOGUE.

PLATO.

SHal we nede Arist. to make any playner declaration, what thing it is, for the which all other thinges lackyng the use of raison were created?

AR. No, for it appereth to me sufficientely, that it is man: as thou hast al redy declared.

PLA. And we | be agreed longe agone, that man is of body 50a *and* soule?

ARI. Ye no faylle therof.

PLA. And to the bodye the sences or wittes be ioyned, as understanding is ioyned to the soule.

AR. Accordynge.

PLA. Also the bodye is sensuall *and* mortall, the soule is Intellectual *and* immortal.

A. So it semeth.

PL. The fyrst is in co*m*mune with bestes, *and* therfore it is bestly, the other is a portion of divinitie, *and* therfore it is divine *and* godly.

ARIS. That hast thou longe agone proved: wherfore I wyl not nowe replye therin agayn the.

PLA. I am glad, that I finde the so raisonable. But dost thou also reme*m*bre, that I sayd, that the divine portion, durynge the tyme that it is co*n*served by contemplation of the divine maiestie, it is perfect *and* like unto god, and whan it is ioyned unto corporal affectis, it is unperfecte *and* vanysheth away?

AR. Ye I remembre it wel.

50b PLA. Nowe here me out paciently, | and we shall come shortly to an ende of this matter. Thou knowest well ynough Aristippus, that the bodye, and consequently the sences or wyttes, that do perteyne therunto, is the habitacion or vessell, whiche receyveth the soule. Also affectes or affections, al though while ere I named them corporal, yet in very dede they be first in the soule as intencions be in the warke manne before he doeth warke: And whan the soule doeth exercyse theym, havynge his chiefe respect to understandynge, wherof we have so moche spoken: than be they vertues. But if they beynge mixt with the sences, be all ruled by them in havynge onely respecte to the bodye, than be they vices, and the soule by the excludyng of understandynge beinge made subject unto the bodye, they maye than be well called corporall: as that ought to be called the goodes of the vaynquis-
51a | shour, whiche were the prisoners before he was taken: or the goodes of the bondman, be called the lordes. Nowe so it is that god, of whose maiestie we have spoken, and be yet in speakynge, whan he hathe putte the soule (accompanyed with affectes as hir perpetuall servauntes and ministers) into the body as into hir propre habitation, he gyveth to hir the sences, to be as hir slaves or drudges. And commyttynge to hir for a chiefe counsayllour understandynge, he leaveth with hir also Free wyll to be hir Secretarye. Nowe if she mought alwaye kepe hir habitation and company in that astate, as they were lefte unto hir: than shuld men be as goddis. And those thynges, whiche brought any anoyance to men, shulde alwaye be yll, and be made by nature in vayn. And also god shulde seme to do ylle in the ordey-
51b nynge of them. Or els | that in thynges there were no providence. But sens of so many men as nowe we be, have bene, and shall be in the worlde, the bodyes in the principal humours, wherof they be compacte (whiche as thou knowest is bloud, redde coler, fleme, and blacke coler, called Melancolye) be of dyvers temperatures. Therfore be they in sondry wyse inclyned in the operation of theyr sences or

wyttes: As some to actes venerial and highnes of courage, other more to get possessions and rychesse, divers for every lyttell displeasure to be cruelly revenged, Manye to employe all theyr studye and labour in yl crafte and deceyte: other do abhorre all travayle as well of mynde as of bodye, desyrynge onely (as the blocke, whiche Jupiter dydde sende downe into the water to have rule over the paddockes) to lye styll and do nothyng. As soone as any of the sayde incly | nations be conceyved in the sences, the mynde begynneth 52 a
to have dilectacion therin, and offreth it to us, as it were good, pleasant *and* profitable: than if our affectes, by whom we be meved to do any thynge, do consent to the said dilectacion, and than immediately wyll is corrupted, so that she as false and disloyall, wryteth in the harte of man (whiche is the soules booke, wherein all thoughtes be wrytten) that the sayde Inclination meved and sette forthe by the sayde affectes, is profitable and good. If the soule hastily without asking counsaylle of understandyng, do approve the said p*er*swasio*n*, bileving wyl, without any other investigacio*n* or serch: Tha*n* she being abandoned of understa*n*di*ng*, loseth hir dignite, *and* becom*m*ith ministre unto the sences, which before were hir slaves, who usurpyng the preeminence, *and* having the affectis *and* Wylle holly at their co*m*maundment, | do possede the body as theyr propre mancion, 52 b
leavynge nothynge to the soule, but to use onely hir powers after their sensuall appetites. And so Man bireft of that portion, wherin he was lyke unto god, is become equall, or rather inferior to brute beastes, for suche causes as I before have rehersed. Nowe Aristippus, whan Man is ones brought unto this astate, doest not thou suppose, that he forgetteth nowe or knoweth not what he is? or to expresse more playnly to the what I meane, Is he not ignorant, that he is transformed from a man to a beaste? And supposeth styl, that he is like unto god, and in the order that we spake of, superiour unto al other creatures, and dominator over them al?

AR. Ye that is true, he beleveth so veryly.

PLA. But yet it is not so. For whan understandynge was
53a excluded by the soule, and that she was subdued or | maistred by the sences, than the similitude of god, whiche was in understandynge, vanysshed from hym. And whan he lefte his owne place of preeminence, and dydde participate in carnalle affectes with creatures, whiche were to him inferiors, he brake the lyne of order, and loste his superioritie: and consequentely broughte hym selfe and other into disordre, whiche as we have agreed, is evylle and contrarye unto good, and by the same rayson is ennemye unto god, whiche is onely goodnesse. For no man wyll denye, but that thynge, whiche is so contrarye unto an other, that in no parte they maye accorde, but be alway repugnant: they be mutually ennemyes one to an other.

ARI. I suppose it be even as thou sayst.

PL. Nowe calle to thy remembrance, that we were agreed
53b that al creatures were made for ma*n*, | and that he hadde the moste use of them all. Also they all were good in the order of theyr creation and that to man thei were best *and* mooste profitable as longe as they continued in the sayde order: And beinge in disorder, they were also to manne warste, and mooste unprofitable. Moreover all though some beastes, foules, and fishes seme to have in them a malice, wherby man maye be hurte or anoyed: yet having respecte to the cause fynalle, wherfore thei were made, they were, not withstandynge necessary unto man specyally.

ARI. I thanke the hartily Plato for this repetition: wherby thou haste well revived my reme*m*bra*n*ce, which was wel nygh oppressed with the abunda*n*ce of mater, wherwith thou hast as I moughte saye, infarcid this communication.

PLA. I knowe well inoughe Aristippus, that in matter of
54a great impor | tance, to men that be sensuall, havinge their myndes ingrossed with carnall affections, there is required a plaine and sensible forme of raisonyng, broken nowe and than with often repetitions: whiche all though to froward herers it semeth to make the matter tediouse, yet if they

can abide it, they shal therby retain some sedes of knowlege,[1]) like as in a lande that was never well husbonded, corne wyl growe *and* springe in ere, whan men litle loked, for to have goten suche frute by theyr ylle husbo*n*dry. But nowe set up thyne eares Aristippus, and dyligentlye here the misterye of the wonderfull goodnes and provide*n*ce of god, whiche shall be declared in the sayde cause final: whiche I intend now to expresse *and* open unto the without further delaye. ARI. Go to now Plato, I have al my hole mynde setlyd and prepared to here the, and I shal not | wyllyngly let one 54b worde, that passeth from thy mouthe, eskape me.

PLA. Thou hast all redye graunted, that a counning Artifycer foreseethe in his ymagination the figure of the thynge that he warketh, and to what effect it is wrought, which is properly called the cause finall. And whan it is made, he delyteth in the beholdyng it. And the more perfect and excellent that the warke is, the more he therin reioycethe, and prepareth some meane to preserve it from brekynge or other destruction. But there is none Artificer to be co*m*pared unto god, eyther in foresyght, or in care to preserve that whiche he hym selfe wrought. Nor there is any mannes warkemanship lyke to his in perfection. Wherfore he most excellently reioicith in his creatures. And by cause he consyderith, that Man is the moste wonderfull Man. of all his warkes, he reioiceth therin most | and incomparably. 55a Also by cause he made hym to his owne similitude, he loveth hym, accordynge to the commune proverbe: All thynge loveth that, whiche is mooste like to hym selfe. And therfore he is moste circumspect in the preservation therof. Wherfore considerynge that by Will, perchaunce corrupted, as I late declared, Man mought declyne from that perfectio*n*, wherin he was made, and by the parte sensible induced to rebelle agayne his owne creatoure, thynkynge that of his owne power he hath all other creatures under his subiection, and that all that he wylleth is good, not as understandynge

[1]) knowledge? like.

wold instruct him, but as his affections deceyved by his sences do falsely perswade hym. This eternall and incomprehensible goodnes, whiche we calle GOD, lovynge man as
55b his image incomparably, hath provyded to sytte in the | waye, wherby WYLL shall passe, many sondrye obstacles and lettes to cause hym to tary, that in his course he fall not heedlyng in the botomlas pit of Ignorance, while he is in the way to rebel agein his maker *and* most mercifull lorde. These necessarye lettes be diseses *and* siknessis, wherby bodily stre*n*gth is abated, and therwith carnal affectis oppressid or minished, Adversite, vexatio*n* *and* trouble, wherbi stordy courage pride *and* ambitio*n* *and* other like mala*n*ders of the minde mai be curid, or at the lest wayes reformed. And besydes these, be other obstacles, wherby man shall be warnid of his arrogance, wha*n* he to moche presumeth on his propre power, knowlege and industrye. And therfore he wyll frely use all thynges at his pleasure, wherin his sences have dilectation, and his appetite moveth hym. These thynges god, foreseinge (as I sayde byfore) most
56a lovinge | ly and wysely provydynge for his mooste dereste creatoure, agaynst the sayde perylle of forgetfulnesse, like as he made manne of soule and bodye, so with thinges also necessarye and profitable to the body he ordaynid thinges necessarye and profitable unto the soule, sowinge amonge the herbis, that be holsome or pleasant, other noysom and venemous. In the grene banke lyeth the serpente hidde, redy with his trembling tunge to stryke mortally them whiche doo approche hym. The scorpion wou*n*den in the grene grasse, lyeth watching with his forked tail in a redynes to styng the*m*, which loke not down to their fete. The bodi infected or wou*n*ded, findeth in pain *and* anguishe his owne p*r*opre ignoraunce, in that, that he so moche estemed dilectation *and* plesure, whiche in so short a momente vanyshed awaye. Also sens a lyttell herbe, whiche
56b is inani | mate, maye chaunge pleasure in to peyne, and helthe into syckenes, or a lyttell vile worme at one stroke may bireve hym of all dilectation and pleasure, and fylle hym with so

moche anguysshe and dolour that the lyfe, whiche he desyred ever to continue, becommeth to hym tedious and lothesome, he shall therby not onely remembre, that he is passible, *and* therfore no god, but also perceyve and consyder of how lyttell importance or valour is than his strength, auctoritie, or puissance, were he never so mightye a champion, or so puissant a kynge or Emperour. And with that remembraunce the parte sensible beinge rebuked, understandynge eftesoones resorteth unto the soule and helpeth hir to reforme all hir holle householde, settynge eftesones every thyng in his propre place and office, as it was before free wylle was corrupted. And if than the soule be cir | cumspecte, *and* do restraigne 57 a
WIL of hir lybertie, compellynge hir to be subiecte and so obediente to raison, that withoute hir consente she shall dare to doo nothynge: than the craftye perswasions of the sencis shall nothing avayle, but they them selfes, wyll they or no, shall be constrayned to be styll drudges unto the soule, as thei wer ordayned. But if manne do forgette to set Wyll under the governaunce of rayson, and with a circumspect deliberation, to appoint unto hir limites and bondes, whiche she shall not be so hardy to passe or excede. After the bodie is eskaped from adversyte, or is delyvered of vehement peine and anguisshe, forth with the senses do prepare themselfes eftsones to rebell. And affectes, whiche as wanton girles be flexible or redye to inclyne to every motion, do prepare them with wanton countenaunce and pleasaunt promyses to | allure eftesones Will to their appetite: whereby 57 b
the soule shal be ageyn in daunger to perysshe, onlasse she retaynynge still with hir understandynge, in consyderynge hir propre state and condition, and revolvinge what she before hadde suffred, doo put Wyll in to the prison of Drede, under the streyte custodie of Remembraunce and Rayson. And in this wyse, as I have rehersed, not onely he that suffreth, receyveth commodite of this wonderfull providence: but also other whiche doo beholde hym that sufferith, or hereth it sufficiently reported, maye and ought therby examine the

state of his owne persone, and as mortall and passible, and no god, but the ymage of a god by understandynge, endevoure them selfe to kepe that in perfection, havyng in good awayte, that they lette not affectes become to malapert, but that the
58a soule have understanding alway | at hir elbowe, whiche shall bydde raison correct Will, if she be conversaunt with these affectes. And than shall man stylle remayne without any of the sayde transformations, that we before spake of: and use every thynge accordynge to the effecte that they were fyrste ordayned for hym: which is the cause finall, wherof I have spoken and promisyd to declare unto the, wherin shynethe the wonderfull provydence, wherby god is best knowen. Howe sayst thou Aristippus? doest thou beare awaie *and* perceyve what I have al this while spoken?

ARI. Ye that I do Plato, all thoughe hit be mervaylous. But yet me semeth thou haste omitted somewhat, whiche shulde make of all that whiche thou spakest a perfecte conclusion.

PLA. Trowest thou so? Mary I praye the, telle me what
58b lacketh, as thou doest suppose, and I will a | me*n*de that gladly, for I wold be loth that in that, whiche we goe aboute shulde be founde imperfection.

ARI. I remembre, thou haste affirmed through al thy resoning, that al thinges in respecte theyr creatyon be good, and that all was created for man: More over, that some thynges, whiche doo seme to be ylle, in very dede be not so, but be all good, in theyr order of theyr creacion. And for profe of that thou dyddest induce by example, that adversite and sykenesse dyd cure or mitigate affectes and vanites of the mynde. Also that venemous herbes, serpentes and wormes, whiche semed to have in them nothynge but malyce onely, by anoyinge of menne that were sensual, folowyng theyr affectes, and forgettynge theyr state, with peyne and anguisshe, birefte them theyr pleasure, wherin they
59a delyted, and made them remembre, that | they were passible: and by that consideracion to reforme the*m* selfes accord-

yng to their firste perfection, wherin thei were ordayned.
And so diddest thou conclude, that adversitie, syckenes,
venemous herbes and bestes were good to that respect. And
therfore necessarily provyded of god to the use of man.
Nowe for as moche as all men be not sensuall, nor ladde
with carnall affectes or vanities: but some men kepynge the
sences in theyr propre office or duetie, also kepynge Will (as
I moughte use thy wordes) within the precinct prescribed to hir
by understandyng: nede not so sharpe a mǒnytion as thou haste
spoken of, where adversitie, syckenes, venemous matter, or bestes
do as sone and grevously anoy or hurt those good menne, as them
that be vicious: how dareste thou affirme them to be good?
or declare them to be a parte of providence, | wherby the good- 59b
nesse of god is expressed? These thynges considered, me
thinketh Plato, thy conclusion (as I sayd) is yet insufficient.
PLA. In dede Aristippus it semeth, that thou haste dili-
gently herd me: but I feare me, that for the olde contro-
versies betwene us, thou markest more what I saye, to take
me with some lacke, than to beare awaye *and* observe any
thynge that may profyte the to knowe, in as moche as my
conclusion, whiche thou reprovest is not so insufficient as
thou doest suppose. Thou knowest that Scammony, gyven
where nede is, and in a due and convenient proportion,
healeth them whiche be vexed with melancoly, but excedyng
his measure, or taken where that humour doeth not abounde,
in the stede of helthe bryngeth mortall syckenesse almooste
incurable. The same dothe Thapsia, Agaricus, and dyvers
other, which do pourge | the body of superfluous humours. 60a
The fruites named Millones and Cocombres asswageth the
inordinate heate, that procedethe of colere: yet in them
whiche eyther by nature or occasion have their belyes colde,
they procure intollerable tormentes or frettinges, Mandragora,
and the iuise of Popie, called Opium, to them, whiche by
some innaturall cause be lette from slepe, do profite moche,
if they be measurably taken: contrarye wyse, if they be
taken by him that is moch fleumatike, and of nature disposed

to slepe very soundly, and also the medicine excedeth his portion, he bringethe the patient in to so depe a slepe, that he never awakethe. But all thoughe these thinges, whiche, I have rehersed yf they have not ioyned unto them Oportunitie and measure, do brynge either damage or dethe to them
60b whiche receyve them: yet no | man do accompte them for yll: but beynge putte in the nombre of medicines, wherby mannes bodye is cured, thei be called good.

¶ Is there any thinge amonge men better, or reputed
Lawes. more profytable, than lawes? And yet was there never law made by any man so perfit, but that diverse have therby sustayned detriment, ye some that wyllingly never offended. Also some lawes by addyng to sondry opinions, be so involved or wrapped in doubtis, that thei, whiche ones were and ought to be open and playne to the people, whiche lyveth under them, and be bounde to obey them, maye not without longe debatynge and great chargis, be declared sufficiently. And yet who is so moche displesed with any lawe, but that he wyll affirme, that lawes be good, ye *and* all thoughe it happen som time that they be yll excuted.
61a | ¶ Lyke wise the venemous herbes, beastes and fysshes to that ende and purpose, which I have declarid, wherunto thei be ordeinid, be good, whiche thou doest not denye me. And than by the examples, that I have rehersed, my conclusion in declaration of providence is good *and* sufficient. For if thou thynkest, that I shulde have proved those thynges to have ben so absolutely good, that they mought not be to ani respect il, than thou lackest that naturall wyt, whiche all this whyle I supposed hadde ben in the. For I woulde have thought, that thou haddest knowen, that nothynge is in this worlde so good, but that hit may brynge dammage to some man. Fynally, that under the region of the Moone is nothi*ng* so good that it is not mixt with some yll, but
61b remaynyng in their *pro*pre degrees of order, wherof I have spoken, one is better than an other, | and be never yll but by disorder; and there also one is wars tha*n* an other, by

the degrees. I do meane the causes wherfore they were ordeyned. As by example to declare it more plainly: doest thou remembre Aristippus, whan we were spekynge of order *and* disorder, that thou saidest, that som beastis were ordeyned for manne to eate, some to cladde hym with, some to tylle his lande, other to ryde on: lykewise herbes, frutes, and trees, some to serve for nouryshyng, divers for medicine, and other to buylde with?
ARI. Ye I do remembre that well.
PLA. Nowe marke well Arist. The Oxe, which tilleth the lande, beareth befe, wherwith man is nourysshed, *and* his hyde serveth to make shoen to save mens feete from colde and other annoyance. The shepe beareth woll to cladde with the body of man commodiously. And his fleshe is good to be eaten, and where | he lackethe puissaunce to drawe 62a
the ploughe or the wayne, in stede therof he goinge and lyinge on the lande with his ordure and pysse, compasseth the grounde and maketh it fertile and able to bere plentie of corn. Wherfore these two be sette in one degree in the lyne of order. The horse and all other beastes, whiche be lyke to that kynde, wylle drawe or carye. And also theyr hydes wylle serve to that pourpose, that the oxe hyde doeth. But theyr fleshe is not apte to be eaten of men. Wherfore they be a degree under the other: And soo consequentely all thynges as they be profytable more or lasse unto man, if he doo use them, so be they hygher or lower in degree in the sayde lyne of order. And yf an Oxe or a shepe have moche flesshe on hym and sweete, he is named therfore a good oxe or a good shepe. If a horse or a mule wyl
| beare a great waight, *and* go far iournayes, he is named 62b
a good horse or a good mule. And although a man advisedly, or unadvisedly doo eate more béoffe or mutton than his stomake wyll beare, and therwith is sicke, the oxe or the shepe ought not therfore to be called ylle. Nor if a man take awaye thy money or garmentes, and laye it on thyne owne horse or mule, and carye hit awaye with hym: this letteth not, but that thy horse or mule shall be called

styll good. But if thou wylte ryde by poste on thyne oxe, or thy shepe or roste thy horse or thy mule to bánket with thy frendes, to those pourposes thou canst nat calle any of them good. For they be out of their propre degrees or placis in the lyne of order: and therfore they be nowe ylle. Semblably if in to thy pótage, wherwith thou intendest to
63a be nourished, thou doest cause to be putte | suche herbes as do serve for violent purgations: or into thy sȧlade chyppes of ooke, or of mȧpull, or buyldeste thy house with stalkes of fėnell or mȧlowes, or coverest it with the leves of lėtis or beetis: these herbes or trees so used doo ceasse to be good and may to these pourposes be nowe called yll. So there is nothynge that is perfectly good but god onely, and all other thynges the nerre they approche towarde his similitude, the more doo they drawe to that perfection, and the higher be thei in the lyne of order, wherof I spake at the begynnynge.

¶ This that I have nowe sayd Aristippus, if thou dost wel revolve in thy mynde *and* consider, thou shalt not fynde that lacke in my conclusion, that thou haste obiected. But yet to satisfi the throughly, that in no part thou shalte thynke my raison vayne or unprofitable, wylt thou see, that
63b | I shall sufficiently prove, that syckenes, adversitie, matter, or bestes venemous, beinge in their degrees in the lyne of order, be never ylle: but to that ende and purpose that they were made for, thei be alwaye good.

ARI. I think, to prove that it shalbe impossible.

PLA. Perchance naye. But forgette not, that I protested, that the hole providence and iudgeme*n*tes of god be to man whyle he is mortal inscrutable, *and* ferre above his imagynation or knowledge: yet of his infinite goodnes he holdeth him contented, that with due reverence we shal measurably serche for them, only to the intent therby the more to knowe hym, honour hym, and love hym: *and* after that maner do I nowe endevour me with the helpe of his spirite to prove, that his providence is excelle*n*t and most to be wondred at, in that thynge wherin
64a thou and many other do suppose, that provi | dence lacketh.

AR. If thou canste brynge that well to passe, I wyll than saye that the fame and renome of thy wisedome, that is spronge through oute Grece, is well employed. And I wyll affirme also, that kynge Dionise, whan he gave the to Polidis, was more liberall than wyse. For he hadde bene better to have gyven to hym sixe the beste cities in Sicile, than to have departed from suche a counsaylour.

PLA. Well I truste to verifie thy good opinion. But nowe a lyttel while answere to suche questions as I wylle demaunde the.

¶ Be not we agreed, that man is of soule and bodye. And that the soule is immortall and intelligible, but the bodye is mortal and sensible?

ARISTIPPUS. Yes, no doute thereof.

PLATO. We be also accorded, that all other thynges in this worlde were made chiefly for manne?

| AR. Ye so god helpe me. 64b

PLA. And I trowe thou wylt not denye, that god is all goodnes, and that he made man unto his own image and similitude.

ARI. No verily.

PLA. If god made any thynge to the intent that it shulde be ylle unto man, whiche is his propre similitude, it shuld than seme that there shulde be some malice in god, whiche were not onely untrue, but also to affirme horrible *and* unlefull. Wherfore the contrarye muste nedes be true, that god made every thyng to the intent that it shulde be good unto man: But how that may appere in such thynges as thou haste rehersed whiche seme to be ylle, theron restethe oure question. Nowe take hede Aristippus. The soule of man beynge immortall never dyeth or cesseth to be, but after that it is ioyned with the body,[1]) the body lyvynge, hit lyveth also, shewynge therby hir operati | ons. And whan lyfe departith 65a
from the body, the soule also departith immediatly not withstandyng she afterward liveth. Than if whan she was ioyned to the bodye, she retayned the sencis and affectes in due obedience,

---

[1]) Komma fehlt.

not sufferynge them to excede theyr duetie or offices, And have untylle the seperation of hir frome the body, ensued alwaye the counsayle of Understanding and Rayson, and so have contynued in the forme of a man, Surely after hir departynge frome the bodye accordynge as by hir operation the body abounded in vertues, so is she than immediately with god, whose similitude she so well hath kept, and there is promoted to ioye and pleasure perpetualle more or lasse after hir merites. And that pleasure being intellectuall, shall more excede the dilectations of the bodye, whiche onely be sensuall, than
65b perfecte helthe doeth | excede syckenes, or the greattest reioysinge of the mynde that manne mought possible have of a sensual motion, mought surmount the greattest discomforte or hevynesse. God desyringe that all soules moughte come to this ioye, to warne them of theyr office, whome he seeth neclygent, he sufferith the bodye, wherwith they be ioyned (as I sayde before) to be touched with sondrye aflictions, to the intente that they perceyvinge howe unable they be, the lechor to execute his bestly pleasure in the fever dowble tertian or ecthyke, the proude man to advance hym selfe above other, beinge infected with lepry, or the lowsy sycknes called phthiriasis, or stungen with the litle and feble scorpion, he that is cruell and fierce the stone or the
66a goute, or the falsehode of the adder, whiche as soone | as he hath stunge the ma*n*, he glideth forthwith in to the hedge, *and* eskapith the fury of hym, which beinge hurt is not able to folowe hym: The covaytouse marchaunt with his shyp cuttith the sees, and with his sayles and steerne presumeth to inforce the wyndes to brynge hym in to those costes, from whens he may brynge home that myserable trafike, wheron he wil co*n*sume al his study *and* wyt, and at the last leve it to be consumed by other while he is in the middes of his iornay under all his sayles, the wynde blowynge a good koole, and having therwith a faire water, cometh the fyshe called Remora, lyttel more than a gurnard, *and* kleving faste to the kele of the shyppe, makith hir tary, *and* holdeth

hir styl withoute meving until some time risyth a pyrry and breaketh all the tackelinge, soo that the marchant is faine if he wyll save his lyfe, to flee awaye in a bote, | and retourne 66b
home agayne without money or marchaundyse. Amonge those thynges Adversitie, or as it is more commonly called, frowarde or contrarious fortune, countrevayleth as moch as all this, wherof we have spoken, and procedeth to the same effecte.

AR. But what sayest thou, if he that is sicke, hurte with venym, or vexed with fortune, do in nothyng reforme his lyvyng, but in his peynes or trouble do blaspheme god, and whanne they be withdrawen from hym, he is as ylle, or perchaunce wars than he was before, shall we than suppose that thynge to be good or profitable, wherby he not onely is not refourmed, but also made wars than he was erste?

PLA. I mervayle that thou wylte demaunde any such question. I pray the is the art of a surgion good and profitable, or ylle and unprofytable? Answere me therto.

AR. Good *and* | profitable, who wylle denye it? 67a

PL. And he whiche in that arte is counnynge and perfect, is to that respect good: and therfore is called a good surgion.

AR. Ye that is true.

PL. Than thou doest admitte, that a surgion is good, and that his arte is good and profytable. But is his art declared by any thynge ells but by his medicines, or instrumen*t*es wherwith he doth cutte, perse, or cautherize[1]) as necessitie of the wounde or soore doeth require?

AR. Yes, there requireth also, that he knowe the nature and cause of the wounde or soore, and that he can well ordre his playsters and oyntementes, and also use handsomely the sayd intrumentes.

PLA. O Aristippus thou arte nowe importunate, and woldest put me to more busines than nedeth, sins I rehersed that surgion, whiche in his arte is cunnynge and perfecte, what meveth the to put to this ad|dition, whiche is vayne and 67b
superfluous? as if that in hym whiche is p*er*fect, mought

---

[1]) cantherize vgl. S. 7* Anm.

any thing lack, or that in perfecte thou woldest set degrees of comparison. But admitte for the case that our surgion have all thyng that in that arte maye be required, and also that he be thy naturall father, whiche above all other and with great affection loveth the, suppose also nowe for this tyme that in everyche of thyn eyen grewe a fistula, wherby thou arte in ieoperdie to lose thy syght, and also to have thy visage therby defourmed. If thy father, desyrynge to have the healed, and knowynge (as thou spakeste) the nature and cause of the sayde fistula, wolde prepare suche remedyes as were mooste expedient to cure the: woldest thou refuse hym for thy good father, *and* accompt hym thyn enmy?

AR. Nay I trowe, than were it almes to hang me.

68a PL. That | is hartily spoken Aristippus I make god a vowe: therfore I commende the. Than wylt thou love hym better than thou dyddest before?

AR. So ought I. For to that natural benefite, that I receyved of him by my generation, he addeth to moche humanitie and kyndenes, in helpynge that I lose not my syght, wherby I shulde be deprived from all worldly comfort, and be also deformed in my visage, which blemysshe shuld cause me*n* that were honorable to abhorre my presence.

PL. Thou speakest raisonably. And therfore see that thou cha*n*ge not herafter this good opinio*n*. Now thy father doeth perceyve by his cou*n*nyng, that this disease requireth sharp medicines as those, which be mordicatife or biting, abstersife or clensinge, or p*er*chance cautherization,[1]) that is to say, that the place corrupted be skorched with a hotte bournynge
68b yron: whiche if thou wylte | pacientlye suffre, and use ever after suche order in dyet as thy father appoyntethe the, thou shalte alwaye have thy syght sounde, and thy visage saufe and undeformed: whiche shall be not to thy selfe only, but also to thy father and surgion, that cureth the, greatte ioye and comforte. But contrary wise, whan thou felest the me-

---

[1]) cantherization vgl. S. 7* Anm.

dicine warke sharply, freting and gnawynge in the flesshe that is putrified, or els art touched with the fyre, whiche is in the hote glowyng yron, wherwith he doeth cautherize[1]) the soore: If than thou doeth stryve agayne thy surgion and father, that goth about to hele the, murmuryng agaynste hym with all disobedience and wordes of villanye, dispising his humanitie and kyndenes, and refusynge to be cured by the sayde remedies, eyther thou rubbest thyne eyen *and* remevest the medicine frome the soore into all the syght of thyne | eyen, or els strugglynge contemtuously agayne the holsome 69a
hande of thy father, doest wylfullye thraste the bournynge yron into thyn eyen: than what marvaylle is it, if that, whiche thy father ordeyned to cure the, nowe by thyne impacience and disobedience, tourne to thy damage: that is to saye as well put clene oute thy sight, as also deforme thy visage for ever? whiche thynge hapnynge, mayste thou Aristippus by any rayson, blame therfore thy surgion?

AR. Nay in good faythe to saye truely.

PL. What the medicine or instrume*n*t whiche by thyn impacience and foly thou dyddest convert from the place where they shuld have wrought for thy helth, and dyddest thraste them into thine eien, wherby insued to the more grefe and peryll, shal we iuge the medicine or instrument therfore to be ylle? And here remembre well Aristippus the cause finall, and the | degree and place in the lyne of order whiche I have 69b
byfore sufficiently declarid.

ARI. In good faythe I wyll not dissemble, I see nothynge here, that ought to be callid yll, but I my selfe, if I were in the case that thou hast nowe purposid.

PLA. If thou holde the there, we shall soone be agreed. Also if nowe thou beinge blynd, and the fistula growing every day gretter and greatter, the deformite of thi visage more and more, thou not onely refusest to receyve any medicine but also doest murmure agaynst thy good father,

[1]) Druckfehler cantherize.

cursynge hym for his medicine gyvyng, which through thyn owne foly and wilfullnes is converted from remedy unto thy damage. If than thy father beholdynge the to be incurable, and also maliciouse towarde hym withoute hope of amendmente did exclude the oute of his companye, refusynge the
70a for his sonne, supposist | thou that for this he shulde be callid an yll father or surgeon?

AR. No in good fayth: seinge that every thing that he doth is with good Justice *and* raison.

PL. But he is stille good as he was before, *and* also that which he doth now for the due punishing of a dissobedient *and* unnaturall sonne, is as wel good, as that whiche he did before, to the intent to cure hym of his malady, if he wold have ben patient *and* suffre those medicines, which were prepared to hele him.

A. Ye in good faythe.

PLA. Well sayde Aristippus. Nowe wylt thou see what I meane hereby? Is any so proprely thy father as god which is the first, the chiefe, and immediate cause of thy generation? or is any surgeon so cunnynge as he, whiche seeth more plainely the original motion *and* cause of every disese of the soule, that is to saye of vicious affectes, than any man
70b can see the outeward sore or skurfe | of the fistula? And more perfectely knoweth the best remedye therfore, than any surgion knoweth howe to heale a smalle whelke in a chyldes fyngre.

AR. No surely, in that thou sayst truly.

P. Now sens ones thou hast graunted to me, that vice is yll, bycause it is contrary to vertue, whiche thou affyrmiddest to be good: suppose vice to be the sycknes of the soule as it is in dede: and for as moche as it bringeth in ignorance, whiche is ennemie to rayson and knowlege, who be as the eyen of the soule, and if it growe moche it deformeth the soule, and putteth clene away understandynge, whiche is the visage wherin (as I sayd) is the similitude of god, therfore resemble it unto the fistula. Whiche foule *and* dangerous disease God as a lovyng father and good surgion espyinge in the, and desyryng to heale the

therof, doth his cure more spedyly and quyckely, he[1]) | useth 71a
sharpe medicines, touchynge the with sickenes (wherin I recken
as well diseases growyng in the bodye, as also hurte or
griefes by outwarde occasion or chance) or with Adversitie,
by wrongefull imprisonment, deathe of assured frendes, to-
wardly chyldren, or of a wyfe, constant and pacient, losse
of thy princis favour, or great authoritie, possessions, or
moveable rychesse, or other lyke temporall benefite. If thou
sufferynge this paciently doest thankefully receyve thy fa-
thers kyndnes *and* industry in curing of the, and exactly
observe the diete, wherto he doeth appoynt the: that is to
say doest live in the custome of vertue, eschuynge vicious
communication, yl counsayle, and flattery, which be the un-
holsom and quaysy metes of the soule, wherby is ingendred
the venemous humour of ylle opinion, wherof commeth vice,
whiche I have resembled | unto the fistula: thou shalt be cured 71b
and have the sight and visage of thy soule preserved pure
and clene: contrarye wyse if thou mourmour or grudge at
the sayde remedies, estemyng them as grefes *and* no medi-
cines, blamynge or reprivynge god as undiscrete or cruelle
in the ministration of them, and stryving there agaynst with
the power of thy sencis, using them dishonestly in som plea-
sure voluptuouse, thou tournest them from the sore, wheron
they shulde warke, and with them doest thou putte out
rayson and knowledge, the eyen of the soule: And than for
thy folysshenesse, impacience, and blasphemye, God sufferinge
the soule to be both blynde with Ignoraunce, and defourmed
with vice, sens thou haste utterlye loste his gloryous symyli-
tude, he wylle frome thens forthe abjecte the, and for thyne
unkyndenesse commytte the to perpetualle | prisone, there to 72a
be punysshed in derkenes, where thy foule defourmed visage
shall never be sene, to the reproche of hym, unto whose
similitude thou were created. Nowe Aristipp. sens thou did-
dest approve that whiche was done by the carnal father *and*

[1]) Druckfehler im Stichwort he with.

surgeon to be good, bicause he did it with Justice *and* reason, what saist thou to that which god ordayneth *and* doth, who so farre excelleth in those two qualities: that the iustice executed amo*n*g me*n* that be mortal, in co*m*parison of his Justice, is wronge: *and* that which we take for raison, in regard of his wisdom, is folishnes *and* fa*n*tasie, not bicause it is nat iustice *and* reso*n* that we have: but bicause that, which is in god is ever one *and* pe*r*fect, without any division or mixture?

A. In good faith Plato, I wote not well what to say to the. Finally I am co*m*pelled by that argumente that thou
72b haste made, to agree, that suche thynges | whiche before semed to me to be yl, be to that respecte whiche thou hast rehersed, good and profitable: that is to saye, in the refourmyng of ma*n*s soule where it is curable, and in the declaration of the Justice of god, where man is incurable. But what sayest thou to that which thou[1]) hast so lyghtely passed over? I meane where the sayde diseases and afflixions hapneth to hym, whiche is all redy good, and nedeth not so sharpe reformation?

PLA. Why Aristippus, supposest thou that ever any manne was so good, that in hym were never vicious affectio*n*? Perdie our mayster Socrates, whan he was yonge and wroughte in a Masons shoppe with his father, was not so pure from affectes as he was after that he hadde ben the herer of Anaxagoras: by whose doctrine, and also beinge continually
73a vexed with povertie, sondry reproches, and | somtyme stripes of malicious *and* quarellyng pe*r*sons: Also with the continual *and* never cessing brauling and chiding of his most cursed wife Xanthippa, which he callid his domestical exercise, he by the gentyll vertue of pacience became a good man as he was called and taken. But to the intente that thy mynde maye be satysfied, Let us nowe admitte, that men, whiche be good, or at the leste have suche abundance of vertue, and so lyttell do inclyne to vicious affectes, that hit re-

[1]) hou.

quireth not, that they be purged with suche sharpe afflixions, as we have spoken of. Howe sayest thou? supposist thou that unto them the sayde afflixions be ylle and unprofitable?
AR. Ye verely. And also if it were leful to speke it, me semeth that therin, god dealith not with al men indifferently.
PL. Surely Aristippus, that is not onely unlefull to speake, but also to thynke it, hit is greatte | presumption and folye. 73b
And that shall I well prove if thou wylte attentifely here me.
AR. Speke on hardily.
PL. In all the trayne of our communication hitherto, sens we began to speke of providence, it hath alwaye appered, that god is father to man by creation, and loveth man above all his creatures: But what sayest thou, Is there any more token of love than whan the father with al his study *and* power endevoreth him self to bring his sonne to great honour, which if he may bring to good passe, there is nothing maye cause him so moche to reioyce?
AR. Suerey nothynge.
PL. And to the intent that his sonne maye be demed of all men worthy to be promotid to honour he accustometh hym to travayle either in lernynge and studye or els in corporall exercise, the one to make him wise, the other to make hym stronge and valiaunt in bodye, | wherby he maye 74a
declare[1]) hym selfe worthy to have promotion. And wyse fathers the better that they love theyr sonnes, the more diligent be they, And as I mowghte saye the more importune in kepyng them in continual exercise, thynkyng that therby the strength and delyvernesse of the bodye increacith, and if hit be in study of mynd, wyt is augme*n*ted: lyke as contrarye wyse by sluggardy *and* idelnes the said activite is apalled and the wyttes consumed: wherby men be made unapte for the life, which is actife or politike.
AR. I suppose that hitherto thou haste sayde truely.
PL. If the sonne be of gentill disposition, and lyke to his

[1]) deelare.

father, perceyving his fathers honest desyre and purpose, and therwith beyng inflamed with desyre of glory, he wyll not onely content hym with laboure, but also if his father
74b doo brynge hym unto any great tourna | ment or wrastlynge, he wyll prepare hym selfe to refuse no man, whiche wyll offre to assayle him, And whan he beholdith one come agayne hym, whiche is of suche puissance, that in his syght hath vaynquished or overthrowen men mo than a hundred, all thoughe nature some what thouchethe hym with feare, yet remembrynge that his father beholdeth hym, who hath so tawght him and gyven him comfort, that he shall not be vaynquished, excepte he wyll, and that his harte fayle hym, consyderynge also the pryce of the bataile or wrastlinge, whiche is honourelasse or more after the estimation of his prowesse in vanquyshynge the moste strong and daungerouse champions, wyll he not troweste thou abyde sternely his adversary, and receyve his assaultes ioyousely, without any shrinkynge? And awayte whan his adversaries
75a strengthe dothe de | crese, or his breth failith that he than inforsynge his myght ioininge therunto polycie may overthrowe hym. And so with moche gladenesse and commendation of all the beholdars, of whome some peraventure at the beginninge iudged hym foolehardy, he shall receyve the honoure that he hath deserved: to his owne comforte *and* to the incredible ioye of his good father, who above all thynges wisshed to see this conclusion?

AR. This accordeth well, and standithe with good rayson.

P. Now hath he that thynge, wherfore his father broughte hym up so delygently. And the whiche he hym selfe beynge lyke to his father, of his naturall inclynation desyred.

AR. Ye verelye.

PL. Hadde he it gyven to hym for any thynge els but by cause he approved hym selfe to be valiant and hardye, wherof honoure was the pryce and rewarde?

75b AR. No I sup | pose.

PL. Wherwith dyd he approve hym selfe in suche wise to

have wonne that honoure? By any other thyng than by overthrowing or vanquishinge his puissaunte adversary?

AR. No truly.

PL. Than it semeth that without a puisant adversarye, his hárdynes and prowesse coulde never have bene proved?

AR. No, that well appereth.

PL. And without profe, hardynes or strength is a voice vayn and of none éffect or profite?

AR. That is very trewe.

PL. For as moche as profe is the operation, whereby thes ayde qualities, hardynes and strength be expressed, is it not so?

AR. Yes verily.

PL. Yet am I gladde, that thou art so raisonable. It may perchance tourne the to some commoditie. But Aristippus, as we remembred while ere, in those exercises whiche be commonly called games, be dyvers prices one more than an other, and thei be gy | ven to men according 76a
to the strength that they have employed, which is judged by the *com*parison of their stre*n*gth whome they have excelled: to some the fyrste game or pryce, to an other the seconde, and so in order.

ARI. And that is but rayson.

PL. And doest thou not thynke these exercises to be good and profytable wherby thou shalte wynne a rewarde, and also wórshyppe, with comforte also unto thy father, and increase of his love and favour towarde the?

AR. Yes in good faythe.

PLA. And also thou woldest love him better tha*n* ever thou dýddeste, If often tymes he broughte the to that, whereby thou shuldest receyve suche profyte and worshyppe?

ARI. Ye I were bounde so to do.

PLA. Aristippus, wotest thou where we be nowe?

ARI. What is that Plato?

PLA. We be nowe at that conclusion, the whiche thou haste soo longe gaped | and loked for. That is to saye. It 76b
shall playnly appiere unto the, that the sondry afflixions

that do happen to good men, come not without providence, and the goodnesse of god, ne be ylle and unprofytable to them that do paciently suffre them. Therfore I pray the Aristippus, whyle I declare to the pacience, do thou paciently here me, And I shall sooner than thou wenest, sette out to thyne eye, that we two have sought for: I meane that knowlege, wherin wysedome is hid. And than like as the mynar, whiche after he hath founde the place, where the vayne of gold lieth, labourethe busyly to dygge up the Oore, and after cesseth not to trye it from the stones, and with contynual travayle to fynde out the pure gold: so shalte thou ones havyng the sayd knowledge, never cesse to travaylle in the exercyse of thy lyfe, to fynde out wysedome.

77a AR. I am verye | well contente and desyrous to here, howe thou wylte brynge to passe that mervaylous conclusion.

PLA. Thou remembreste Aristippus, that we were agreed longe agone, that for as moche as God is perfectely good, and the fountayne frome whense all goodnes procedeth: All that is ylle is contrary and ennemye to god?

AR. Ye, I am not so shorte witted but that I remembre al that thou hast spoken, if thou in this wise doest eftesones reherse it.

PL. That is well sayde. And thou hast not denyed, but that he is the fyrst mover, and without hym nothynge is moved, or done.

AR. No, I wylle not denye it.

PLA. Sens good and yll can not procede from one fountayn, god never moveth to ylle, nor doeth any thynge that is ylle, what sayst thou therto?

AR. I muste nedes graunte that, excepte I wylle repugne unto raison.

77b PL. We were also agreed, | that god created the serpe*nt*, the scorpion, the venemous fysshes and herbes, as well as them, whiche were commodiouse and holsome: *and* that he made all thinge for man, whome he loved above all his creatures?

AR. Ye that is truthe.

PLA. Also nothynge hapneth withoute him which is the

first *and* principal mover, either helth or sickenesse, prosperite or adversitie, riches or povertie, and he beareth the kais of life and deth, for he that made and dyd put the soule in to the body, hathe the power to plucke it out: supposist thou, that any other hath with hym equall authoritie?
AR. No. I grauntid longe agone, that as he is one in begynninge, so is he ever one in governaunce, and maye suffer no piere or lyke in equalitie.
PLA. That is remembred very well of the Aristippus. Nowe by that we two have gatherid, it appereth (*and* if thou looke | well) that nothinge is made yll of god. And tha*n* 78a
nede we no further argume*n*te. But sens god made all thi*n*ges for ma*n*, whom he loveth, what exterior thinge so ever happeneth to any good man, it is good. And therfore siknesse, adversitie, and dethe if they happen to a good man be good. And therfore hit shulde suffise to a good man if he suffre any of the said afflixions, to thynke and say to him selfe: God whiche sente to me this, is all good, *and* hath in hym none yll, nor any yll procedeth of hym, and I am one of the nombre of those creatures, whome he loveth beste: wherfore this that he hath sent me, is good and not ylle, it is necessarye that I be therwith contentid, and take heede that with myne opinion I make not that yll whiche is good.

But although this were sufficie*n*t to satisfye a good man, who wolde | not labour to seke any further in the pro- 78b
vidence of good: Yet to the Aristippus, who beinge longe nosyllyd in wordly pleasures, wilt not admit that any thynge, whiche is therunto contrari, may be expedient or necessary unto a man that is vertuous, and lacketh suche vice, whiche requireth sharp admonition, and therfore thou requirest a more ample *and* large declaration: I wyll sette out a more plaine profe, in applieng my raysons to the examples *and* similitudes, whiche I have alredy induced.

God who made manne unto his ymage and lovethe hym with more fervent affection than any carnall father

loveth his childe, bringeth us uppe in the exercise of the commune imbecilitie or feblenesse of our nature, as hunger, thurste, colde, werynes after labour, annoyaunce, displeasures,
79a which do happen in the societie or lyving of men | together, diseases wherin is no ieoperdie, and suche other littell incommodities, incident to mortalitie: of al the whiche no man may be quite, declaring unto us by Understa*n*ding, that in this life we must of necessitie travaile and suffer, therwith geving us co*m*forte, that who so ever by this exercise waxeth stronge and hardy, hereafter beinge brought where he shal prove his strength agaynst puissaunt *and* mighty adversaries, that is to saye anguisshe and peine, sharpe and perillouse sickenes, cruel adversitie in any thing that fortune semeth to rule, losse of children, frendes, or favour of princis, prisonment, or exile, and like other tourmentes, and vexacions of body and mynde: if he valiantli do resist and with fortitude whiche is the strengthe of the mind do subdue and vanquisshe those adversaries, he shall have the rewarde that
79b belongeth to good men, which | no tyme can consume, no powar can minisshe, none evyll can deface. And to whette the courage of man to desire this e*n*terprise god giveth to hym this comforte, that these thynges, whiche shall so sharply assayle him, be ordaynedde onelye to prove his strength and that they be inferiours unto him, if he put out his strength to the uttermoste, sens god whiche lovith hym above all his creatures, hath ordayned nothynge to the intent to distroye hym, but to his benefyte, if he doo employe his power and wyll therunto, accordynge as he hath receyvid them.

Nowe if the soule have in the bodye intire domynion and rule, And that man be in his right fascion (as I sayde longe a go) that is to saye lyke to his father: of his noble nature he desyrithe to wynne that incomparable price, whiche
80a is promysed to them that shal be so happye to | gette the victorye, wherfore in this wyse he armith therto his courage.

Fyrst he consydereth that his father is good, and that he moste tenderly lovethe hym. Also that he brought hym

not up from the fyrste tyme that he lyved, in those littell exercises of naturall infirmitie in vaine or without any purpose. But to the intente that thereby he shall fele (as it were) the sente of more grevouse afflictions, wherof they be but the shadowes, and by a lyttell laboure and sufferaunce, he shal prepare him selfe, to sustayne and contempne a more greater travayle and pacience. He revolvith also in his mynd, that every man, whiche in his harte desireth honour, covayteth some honest occupacion[1]) or labour, and is prompt and alwaye forward to do his office or duetie in every perill or daungier. For, to what wyse and dylygente man is it not a peine to be ydle? And | yet where idelnes is not, nedes must be labour. 80b
And where an adversary lacketh, prowesse lieth hid and unknowen. What a man may or may not pacience declareth. The fathers bedeth theyr children to apply them ernestly to studye or laboure, and wyll not lette them be ydle although it be holy daye, and doo constrayne them to sweate, and often tymes to weepe, Where the mothers wold sette them on theyr lappes, and kepe them atte home all the day in the shadowe for burnynge their white. God hath toward good men and women the mynde of a father *and* best doeth love them: *and* therfore he vexith them with sondry busynes, griefes, *and* damages, that they maye therby gather a substancial strengthe, sins they which be franked up in Idelnes do becum unlusty, and with theyr owne burdon be shortly suffocat. It is to men no litle pleasure to beholde a yonge man | that with a good courage receiveth on his spere a wylde 81a
bore or a great harte comminge upon him: or without feare abideth with his sworde in his hande the fyerce lyon, whiche commeth to assaile hym. But these are not the thynges where to god daynethe to tourne ones his loke, beinge but tryfles and onely pleasures of mannes vanitie and litenes. For the syght whiche is worthy to have god the beholder therof, is to see the creature, which he lovith best, to try his

---

[1]) Druckfehler occupaion.

strength with fortune or anguishe, if he be chalengid, for therby strength whiche is a vertue and part of that divine portion, wherby man is lyke unto god, is provid, the other strength as it is of the bodye, so is hit as the bodye is, commune with bestes: and as it is more fraile and uncertayne than the selfe bodye, in lyke wyse the pryce or rewarde
81b that it deservith or rather lokith for, | is uncertayne and also inconstant. But looke to the other fortitude or strength, whiche is pacient resistence of suche thynges, whiche opinion doth set forth, with a terrible visage of damage or grefe. If thou be sicke, the humours wherof thy bodye is made, do but their nature, coler contendeth with fleume, bloudde with melancoly: the one covaiteth to vanquysshe the other: that whiche is hotte, refuseth to be colde, moysture and drowthe wyll not abyde in one place, by this variaunce they haste them to theyr dissolution. If this contention be curable, hope maketh hit tollerable, And if the worste falle, dethe shall dissolve it, for it is not for aye or perpetuall.

Adversitie is not grevous, bycause it is oute of the body, and nothynge compelleth us to suffre but our owne wylles. For if we were content with that whiche onely our
82a | nature hath gyven us, we shuld not be constrayned to knowe what that worde Adversitie mente. But sens we contempne hir as nedy and myserable, and sue to come in to the service of fortune, whose nature is to be alwaye mutable and ever inconstant, nor gyveth any thyng, but lendethe hit onely. If we receyve any thyng of hir mockyshe hande, what shall it greve us to paye that agayne whiche we have borowed? why shulde we eyther be ungentyll creditours, or be angrye that we can nat tourne the nature of hir that wylle not obey or folowe any mans commaundement or counsaylle, but may be subdued with pacience, where she can never be vanquysshed with raison? Moreover god is content that we shall excelle hym in that that he may not suffre ylle, and we maye by sufferaunce subdue hit. For he is in more estimation that
82b hath overcom | a puisaunt and valiant enemy, than he whiche

hath none ennemye at all. Thou receyveste of thy father
this comfort, that no ma*n* lyveth so poorely in the worlde as
he came into hit. And he hathe nede of a lyttell that
measureth aboundance by natures necessitie, and not by
superfluitie of ambicious desyre. Grefe shall dissolve or elles
be dissolved. Fortune hath not so sharpe a weapon that
it may byte on the soule. And whome she lengest supporteth
and with moste aboundance of all thynge, them for a generall
rule god lytell favoureth, sens there is no rewarde, where
lacketh merite. Contrary wise the ende of travaylle is ease:
And the father whiche beholdeth his sonne labour mightily,
reioyceth therat, and prepareth that after his labour he may
lyve pleasantly. Who knowynge a great hepe of golde to be
hydde on the toppe of a rough hylle, wolde | not crepe uppe 83a
through thornes and brembles to fetche it? and although his
visage *and* handis were scratched, and his body and legges
grevously prycked, yet wold he not cesse untyl he came to
the toppe. And if any man, whiche behelde hym thus tra-
vayllynge, wold call hym wretched and foolysshe: he sayinge
nothynge, wolde thynke how happy and welthy he shall be,
whan he hath opteined that thynge wherfore he laboreth,
And doeth laughe at the ignorance or foly of them, whiche
for a peyne that dureth nat longe, wyl forbeare to goo with
hym, and to be partners of that, wherby thei shall ever
after be welthy.

Golde is a corruptible matter, and shall ones be con-
sumed, but that tresure, wherfore mannes soule ought to
labour, may never be wasted, or in any qualitie or quantitie
appayred or minisshed: that is to say, it shall | ever be lyke 83b
good and lyke moche. Wherfore what peyne so ever be
taken about the gettynge therof, it is not grevous, havynge
respect to the gayne. Nor he that travaileth therfore maye
be named myserable or wretched: sens Miserye is the privation
or lacke of all maner of comforte. For in hope of victory
if thou faylle not thy selfe, comforte is redy, if thou doest
not refuse it. In so moche as nothynge is miserable, but if

thou doest so thinke it. For all Fortune is good to hym that constantly suffreth. And who was ever so fortunate, that whan he was subdued with impacience, dydde not desyre to change his astate? Suffiseth it not to the that he that vanquissheth is demed honorable, and he that is recreant is wretched and miserable? Howe shall it be knowen, on what part thou standest without an experience? If thou have
84a alwaye good | wyll, strength never fayleth the: but if by the puisance of fortune thou be set on thy knee, have a good harte, for god standeth at thyn elbow, and if thou thynke on him, he wyll sette the up, and make thy strengthe double as moche as it was. Wylt thou lerne one good poynt of defence, whiche maie perchance do the ease agein some daungerous assaultes?

Fortune hathe taken frome the that, whiche she had lent to the. Revolve than in[1]) thy myude, that eyther those thynges were not good in dede as they were supposed to be, or els man is in better astate than god is hym selfe, for them, whiche we have, god useth not, as carnall dilectation, plesant and deintie meatis, orient iewelles, or great treasure of moneye, these perteyne not to god. Than is it to be thought that eyther god lackith those thinges, that be good,
84b *and* than lackith in hym beatitude | or perfection of ioye: or els hit is a good argumente, that those thynges be not good, that God wyll not use, but is contented to lacke. Fynally those be veri goodes that be within us gyven by raison. For they be sure and durynge, nor can not decaye or minisshe for any occasion. They that be without us, lent onely by fortune, they be good by opinion onely. And though they participate theyr name with the other, yet is there not in them the propretie or nature of goodnes, for they be not durable: *and* also they be oftentymes the occasion of evyll: Wherfore they be for the more parte with ylle men as mooste apte for their nature. And few good men have them, or they

[1]) Druckfehler in in.

do contynue but a lyttell tyme with them, by the iuste ordynaunce of god, leste the moche usynge of them shuld brynge dilectation into the senses, whereby they mought be provoked to rebell. | And Understandyng, whiche is occupied in con- 85a
templation of the divine maiestie, mought be sodaynly expelled, And the soule lackynge counsell, shulde gyve place to carnall affections and appetites. Thou reme*m*brest Theognides verses.

¶ God gyveth to ylle menne good fortune and substaunce.
Whiche be not the better to them selfe nor theyr frende,
There is ay lacke, where is inconstance
But honour of vertue doeth indure withoute ende.

Fynally there is no gretter comforte to hym that is good, than to be sene in the companye of good men. If thou sekeste for a good carpenter, or a good Smythe, as thou goeste through the cytie, thou harkneste where is most hewyng or betyng with hamers, and there thou goest in and supposest to finde hym, that thou lokest for. Semblably if thou wilt have a good man, go loke him | out, where thou 85b
hearist that sharp sicknes raineth, or where iniustice governeth, wylle ruleth, great power oppresseth: there shalte thou fynde him that thy harte desyreth. Thou maist well accompt hym for a great foole, that to lyve double his naturall lyfe, wolde not abyde to be ones or twise launced in the moste tender parte of his bodye, or wolde not begge his breade for one twelve moneth, to be a kynge afterwarde duryng his life. Stonde boldly agayne sickenes and fortune, the one is natural, the other is casualle. In the fyrste is necessitie, whiche wylle thou or no, thou muste suffre: If thou doest hit wyllyngely, thou knoweste the price, If thou addest to angre, thou doubleste thy peyne. In the seconde is no necessitie, for thou moughteste alwaye refuse hit, as welle whanne it was prosperous, knowynge it to be unstable, and burdaynous, as al | so whanne hit is adverse or contrarious, 86a
consyderynge that hit was never soo moche thyne owne, that thou haddeste anye ryghte to reteyne hit: sens it was ordeyned for other as well as for the. And Fortune, whiche

is the disposer therof, never made bargayne with the, that thou shouldest stylle kepe hit: And if she dydde, brynge forthe thy recordes. She lackethe not wytnesses innumerable, to prove that she hathe bene ever inconstant. Defye hir malyce: for whanne she hathe doone hir warste, yet shalte thou have more than thou broughtiste with the. And that whiche aboundeth, shall come of thyne industrye, and not of hir false liberalitie. And if thou doest boldlye resyste hir, thou shalte have that advauncemente and rychesse gyven the of god, wherein she shall have no powar or authorytie,
86b | whiche shal be suche as the hundred thousande parte therof, shall sourmount al that ever she gave sens she was fyrste called Fortune.

Nowe howe sayst thou Aristippus, be those thynges, whiche thou dyddest suppose to be annoyances *and* incommodities iniustely sente unto good men? or havynge respecte to order, and the cause finall, that is to say to the ende, wherunto they were ordayned, whiche I have declared, be they unto them necessary *and* moste expedient?

AR. Now in good faith thou hast brought me to that poynt, that I wote not what to say to the.

PL. But yet kepe thy promyse, and tell to me what thou thynkist in this matter.

AR. Me semeth by thy raison, that peyne and adversitie be as expedient to them, whiche be good, as labour and busynes to them whiche he industrious.

87a PLA. And wherfore? Go to Aristippus, be not | asshamed to confesse the trouthe, though it be co*n*trary to thy profession.

AR. In dede thou haste almoste made me chaunge myne olde opinion. But sens thou haste gotten me into suche a strayte that I can nat sterte from that I have promysed: I wyll nowe confesse, that the cause why the sayde afflixions be expedie*n*t for good menne, is for as moche as therby they be not onely preserved styll in theyr ryght ymage or figure: but also for theyr constaunce in travaylle, they shall

receyve that inestimable rewarde, whiche thou saydest was ordayned for good men.

PLA. Ah good Aristippus. Nowe I perceyve that the sedes. which Socrates had sowen in thy minde, do begyn nowe to sprynge with this lytell waterynge: wherunto if thou wylte adde to thy diligence in pluckynge up the weedis of wanton affections, as sone as they begyn to appere in thy | mynde: 87b
thou shalte shortly perceive the frutes of wysedom (for the whiche we do seke) spryng abundantly, with whose mooste dilectable fruition thou shalte never be saciate.

But nowe sens we have treated of sondry matters, syth we fyrst entred into communication, leste hereafter thou mayste repute me for one of them whiche do speke of many thinges and conclude upon none, and so accompt me but for a babbler: Lette us examine if our mater have hither to hanged well togyther, or if there have ben any vayne digression, whiche served nothynge to the purpose that we fyrste intended: or what thinge lacketh nowe, whiche maye make to our communication a sufficient ende or conclusion. And I pray the thynke not the tyme tedious, that is saved from ydelnes, and we have nowe lyttell more than two myles to ryde. And I truste soo to mo|derate my selfe, 88a
that we shall at one tyme arryve bothe at the cytie, and at the conclusion of our matter that we have pourposed.

ARI. Shall I tell the truthe Plato, hit is lasse griefe to me to abyde the residu all though thou woldest talke two dayes continually, than hit was at the begynnynge to abyde herynge one houre, suche swetenes I fele now in thy raisonyng. Therfore do what thou wylt, for I have both myn eares and my mynde wyde open to receyve all that thou speakest.

PLA. I am gladde therof. Therfore prepare nowe thy memorye redy, or yf thou haste any thyng forgotten, call it agayne with thy remembraunce.

ARIST. I wyll do as thou byddest me, therfore saye on Plato and spare not.

THE V

DIALOGUE

PLATO.

THe fyrste entre into our disputation Aristippus, (if I 88b
be not forgetfull *and* unlike to that I was wonte to be) was that thou beheldest me in this pore astate and apparaylle, the occasion wherof I declared to the in the forme of a storye: whiche although it semed to the to be more than in the aunswere of a Philosopher was expediente, whiche shulde use in fewe wordes moche matter and quycke to the purpose: yet examinynge, diligently every thyng therin included, it shal well appere unto the, that nothyng therof mought have ben omitted, the wordes, whiche we spake before, with my profession beinge well ponderid.

| AR. Me thinkith thou saiest truly, nowe that I have 89a
consyderid every thynge depely.

PL. But yet Aristippus as I doo consyder, me seemeth to that purpose that we go aboute, the argument whiche I have made, lacketh yet some what to make hit perfecte.

AR. Trowist thou so? In good faythe I doo not perceyve hit, for as me semith thou haste touchid every thynge hansomely.

PL. I am glad that it doeth so well please the. But Aristipp. thou doest remembre that we were both agreed, that wisedome is knowlege?

AR. Ye that is truth, and so have I herde it alwaye defined.

PL. But se whyther that knowlege only maketh one to be callid a wise ma*n*. Is not wisdom good? What sayst thou therto?

AR. Why thynkest thou that I am suche a fole, that I wyll denye it?

PL. No so I trowe. Nowe admytte that a man knewe
89b all that we have hitherto | talked of, concernynge the goodnes and providence of God, but in dede he leteth his sencis and affectis have the rule over his soule, *and* in his actes abuseth the saide goodnes *and* provide*n*ce. If thou *per*ceyviddest him to do this, woldest thou suppose him to be a good ma*n*.

AR. No verily.

PLA. Thou woldest say perchance, that he were ill, bicause that his actes were co*n*trari to good, but to his knowlege thou woldest take lyttell regarde.

AR. In good fayth thou sayst truly.

PL. If a man named to be a tilar wolde telle the that thy house were yll tyled, and that the morter was yll tempred, by reson that the lime was to hote, *and* the holes of the tyles were made to wide for the pinnes, *and* that the lathes were rent in the nayling, *and* thou foundest al that he saide to be true: thou woldest suppose him to be a good tylar. But if co*m*myng to his own house thou shuldest
90a fynd it | neglige*n*tly coverid by him, his tiles *and* lath so set out of order, that the rayn and snow dyd bete into everi place, wherby the beames and rafters of the house were decayid and rotten, *and* therby all the house in ieoperdye to fal downe every houre: woldest thou calle hym than a good tylar or no?

AR. Nay in good fayth, I wolde call him but a prater.

PL. Bycause that wher he ought most, he did not practise his cu*n*nyng whiche he had often ava*n*ted.

AR. Ye in good faith.

PL. And that were but raison. Tha*n* it semeth that knowlege is indifferent to good *and* to yll: but although goodnes being in knowlege, maketh that knowlege to be good, yet he whiche hath that goodnes is never the more a good ma*n*, except by the exercise of the same goodnes the thinge

that is good apperith in his act. For that is manifest, and declareth what the man is, knowlege is secrete, and bryngeth | forth no frute but by operacion. And thou arte agreed, 90 b
that wysedome is good. Wherfore no more than knowlege of goodnesse maketh one to be named a good man, No more doth knowlege of wysedome onely cause any persone to be named a wise man. And that was affirmed bi the in the begynnynge of our communication: where it was agreed, that kyng Dionise desyred to see me, to the intent that he moughte beholde, if in my countenaunce, speche or forme of lyvynge I dydde expresse that thynge, wherfore he herde me commended, whiche was nothyng but wysdom. Than if I were a wise man, it ought to be declared by operation, whiche is not in man without knowlege precedynge or goynge before, wherof procedeth election, whiche lacketh naturally in other beastes. Wherfore all though wisedome be knowlege, yet by knowlege onely none | may be called a wise man, but 91 a
operation of that whiche is in knowlege called wisedome, expressynge the wysedome, maketh the user or exercisar therof to be iustly named a wyse man.

AR. Nowe on my faith Plato thou art a wonderfull felow, for by the subtil persuasions brought in by induction, whiche forme of arguynge I knowe is moste naturalle, thou compellest me to assent alwaye to thy raison. For now me thinketh, that none may be called a wise man, excepte unto that knowlege, wherin is wysedome, he ioyneth operation: but for what purpose I praye the hast thou brought in nowe this last conclusion?

PL. Arte thou so dulle wytted Aristipp. that all this whyle thou doest not perceyve hit? Perdie the occasion of all our long raisonyng dydde ryse of that, that I assayed to prove, that if I were a wyse man in dede, myne answere to kynge Dio | nyse[1]) declared me to be so, accordinge to his ex- 91 b
pectation. And therfore fyrst as rayson was, I soughte for wysedom, And in our communication it appered to be in

[1]) Stichwort -nise.

man onely, and not in beastes: *and* that it was in knowlege
of hym selfe and other. And that knowlege was in this
wise declarid. First to know his owne preemine*n*ce and
dignitie over al other creatures, hit was remembred, that he
was of bodye and soule, wherby he was man, and was made
to the image *and* similitude of god, and that all other creatures
were made onely for him and to his use principally. The
sayde similitude was expressed to be in the soule as well for
that it is invisible[1]) and immortal, as also in understandyng,
whereby she hath soverayntie and rule in the bodye, as God
hath over all universally. Moreover that the sences, affectes,
92a and wylle be the servauntes[2]) and minysters: whiche | if she
do kepe in suche obedience and order, as she receyved them,
she shal ever remayne in authorytie. But if she lette them
to have more libertie, than perteyneth to them, that is to
saye, to delyte in thynges whiche be corruptible, they wyll
than conspire and rebelle agayne understandynge, and drive
him from the soule, *and* than shulde man be trans formed
frome the image of god untyl a brute beest, beinge governed
and ruled onely by sensis.

¶ The seconde parte of the saide knowlege was opened bi
the discription of the goodnes of providence of god. In
describynge his goodnes, was declared his powar, his perfection,
and love that he hath unto man, as unto his chylde more
tha*n* naturall. In settyng out his p*ro*vide*n*ce appered his
i*n*scrutable wisedome, magnificence, prudence, *and* policie in
his wonderfull order, wherin were his creatures in their
92b sondrye | degrees hygher or lower, as thei dydde participate
in goodnes more or lasse. In the toppe wherof above all
other, Man was sette nexte unto god, from whom order pro-
ceded. Moreover, by the sayde providence hit was declared,
that nothynge kepynge his place in order, shewed to man by
understandynge, mought be yll unto hym, but alway profyt-

[1]) Druckfehler visible.

[2]) Druckfehler be he servauntes. Vgl. S. 7* Anm.

able, all though to the sences some thynges dydde seme to be yll and unprofitable. And laste of all it was proved in a fewe sentences, that adversite was sent by god unto a good ma*n*, not iniustly or cruelly. but for a good consyderation and lovyngely, as of a good father, whiche with an incomparable charitie, desyryng to advaunce his sonne to perpetuall honours and dignitie, by suche maner of exercise proveth his vertue.

Nowe Aristippus revolvyng all this in thy mynde, whiche
in a short | Epilogation I have endevoured my selfe to reduce 93a
unto thy reme*m*brance, Consyder well bothe me and kynge Dionise, as we were at that tyme, whan we were togither. Thou knowest well that from the tyme that I was .xx. yeres old, I alwaye co*n*tinued disciple of Socrates, untyll that he dyed. Who (as thou knowist) the answere of god determyned to be of al mortall men the wysest. And that whiche I lerned of hym was wysedome: whiche as he ever affirmed was included in these two wordes, Knowe thy selfe. And by that doctrine (as thou mayste remembre) he abated the presumption of dyvers, whiche supposed them selfe to be excellent wyse men. Also revoked many that were dissolute and resolved into vice, and made them to ensue vertue. And by his example of lyvynge he provoked men to contemne
fortune, and to have onely vertu in | reverence. And also 93b
therby, laste of all, whan he was iniustely condemned to deth, he constantly and ioyfully susteyned to have the mortall bodye dissolved, that the soule mought be at reste, and have her immortall rewarde. Whiche exa*m*ple given of hym was the corroboration of all his doctrine, and no lasse part of lerning unto his scolers, but rather moche more than his ofte*n* disputacio*n*s or lessons. Imagine Aristippus, that I was so studious and industrious aboute the said lerninge, that I moste curiously, *and* (as I mought saye) superstitiously observid every poynt of the said doctrine. And that therfore all men in Grece, and also kinge Dionyse had conceyved of me an opinion, that I was a wise man. And that the same kynge sente for me, onely to that intent (as I sayde at the

begynnynge) to see and here, whether I were accordinge to his expectation.

94a | Consider also on the other parte, that my co*m*ming into Sicile, was nat to serve kinge Dionise, or to receyve by hym any co*m*moditie, but onely to augmente wisedome by addition of knowlege. And that he desired to have me with him for the cause that I before have rehersid. Wherfore it semith that he had nede of that, whiche by seinge *and* hering of me, he trusted to knowe, that is to saye wisedome. For no man covayteth that thynge, whiche he all redy hath, or wherof in his owne opinion he hath no nede. Now I knew partly by co*m*mon report, partely by thinformatio*n* of Dion, whiche is a iuste man *and* an honest, that kinge Dionise was a Tyra*n*t, that is to sai cõ*m*men to that dignite bi usurpacion and violence, and not by iuste succession or lefull election. Also that he was a ma*n* of quicke *and* subtile wit, but therwith he was wonderfull sensuall, unstable,

94b *and* wandring in | sondrye[1]) affections. Delytyng sometyme in voluptuous pleasures, an other tyme in gatheryng of great treasure and rychesse, oftentymes resolved into a bestly rage and vengeable crueltie, Aboute the publike weale of his countraye alwaye remysse, in his owne desyres studious and diligent. And all this I perceyved very well or I spake to hym any thynge. Onely I exercised my selfe with the Aristippus, Dion, and other, in suche part of Philosophy as mought induce you unto the sayd knowlege, wherof I have spoken, approvynge alwaye my doctrine with the forme of livyng by the example of my maister Socrates: Abydynge oportunitie to speake, which mought ryse of some speciall demaunde of kyng Dionise. In the meane time to suche lyte questions and problemes as he dyd purpose, concernynge

95a naturall causes, Rhetorike, or poetrye, or of the | dueties and maners of private persons, I resolved them so as he helde hym contented, and delyted not a lytell in the forme of my

[1]) Stichwort sondry.

raysonyng. At the laste (as I have tolde to the at the begynnynge) he required me to declare openly, the state and preeminence of a kynge, whiche ruled over other. Therat I reioyced wenyng to have founde the oportunitie to speake that I so longe loked for. And than forthewith I consydered, that the sentence, whiche I shulde pronounce, shulde either commende and approve me for a wyse man, as I was supposed to bee: or els condemne that opinion, that kyng Dionise and other had of me, as false and untru: I declarynge my selfe unworthy to have it. I remembred also, that lyke as ignorance and knowlege, or ylle and good maye never accorde: no more may falsehoode and truthe be ioyned in one. And what so ever ap | pereth other wyse than it is 95b
in dede, it is other than truthe: and that whiche is not truthe, muste nedes be falshod. More over, as truthe is good, so falshod is yl. Wherfore what so ever is other than truthe, can nat be in a wise man, who by the consent of al men is good. Having styl in my mind this consideration, I described a kinge, not perchance as he wold have had me, but as truth *and* the trust that he had in me compelled me. Therfore bi the said knowlege, of the which we so longe have disputed, I set out *and* expressed suche a man, in whom the soule had intiere *and* ful auctorite over the sensis, and alway kept the affectis in due rule *and* obedience, folowyng only the counsayle of Understanding, *and* by that governaunce was moste like unto god. This man I called a kyng, although he had no more in his possession than had Crates the Theban. And if that suche one were by the free consent of | the people, 96a
chosen or receyved to be a principal ruler and governour, governing them in like maner as he doth him selfe, than is he a gret king or Emperour, *and* to be had in reverence *and* honor above any mortal man, savyng to god that excellent honor, that is due to the creator *and* first cause of al thing. Not onely for the preeminence given unto him bi a common consent, but also for as moche as by his knowlege, example, *and* authorite the people shall dayly receive

of him an incomparable profite *and* benefit, being allured *and* provoked by him to set their soules in the sayd astate *and* authorite, as they mai also be kinges, *and* be ever like unto god. More over this kynge by that knowlege that he hath of hym selfe, he also knoweth other men: for by the operacion, whiche procedeth of their affectes, he perceyveth howe farre thei be removed from their right place in the
96b lyne of order, that is to saye, leavyng | knowlege and rayson, wherby they were in the highest toppe of the lyne, they descende to the places of brute beastes by participatyng with them in sensuall appetites. And than wyll he endevour hym selfe by all good meanes to restore them agayne (if he maye) to theyr propre place in Ordre.

Also suche a kynge stablysshed in the sayde knowlege, can never be deceyved by his moste pernicious or mischevous ennemyes, whiche be flatterers and glosers, by whome princes be devoured alyve, and their soules utterly consumed with moste mortall pestilence, wherwith their countreis and people be also in perile to be loste *and* destroyed. For as sone as either in their counsailes, or in their praises *and* dispreises, or in their owne order of living, he by the saide knowlege perceyveth and noteth, to what affectis they be
97a inclined, he awaytith | them, and by avoydinge their companie, eskapeth their snares.

Finally to the intente that the excellencie of suche a kynge shulde be more evident, like as I dyd sette out while ere knowlege by Ignoraunce (for every thinge sheweth moste perfectely, and after the common proverbe of marchantis, best to the sale, whan it is ioyned or compared with his contrary) I beganne to describe a tyrant, whiche in every thyng, and (as I might saye) by rule, repugneth and is most unlike unto the sayde kynge, whose soule rulith not, but excludinge from hir, Knowlege and Raison, suffreth hir selfe to be governed bi the sensis, and obeyeng to the folishe affectis, leteth them leade hir out of hir highe place in the lyne of Order, into a more base degree, and to be made

equal or inferior to beastis, and to lose the figure or image of god, wherin she was created: and by that transformation | she loseth also Understandynge, so that a Tyraunt, is 97 b
wyllyngly taken in the sayde snares, whiche a kynge doeth escape, and perceyveth not that he /his deceived, untyll he sensibly feleth some grevous damage. And if any man experte in the sayde knowlege, of a syncere love, that he bereth towarde hym, wolde warne hym of the sayde snares, and perchaunce shewe them unto hym, as they be layed: yet Knowledge and Rayson, the two eyen of the soule, beinge put oute with affections, And Understandynge, hir chiefe counsailour, being excluded, the man gyveth no credence, but rebukyng perchaunce his moost assured frende that warned hym, suffreth gladly hym selfe to be taken in the snare of Hypocrisye or Dissimulation, where for lacke of libertie he shal be constrained to abide all daungers, whiche moughte happen unto hym. And he that is suche | one, howe 98 a
poore so ever he be, he is a Tyraunt, and if he have rule over other, the more is he unlyke unto god, sens by god, man is made and preserved: by crueltie and ylle exaumple manne bothe in bodye and soule is distroyed.

¶ This description kynge Dionyse mought not abyde to here, but thinkynge the tyme loste that I hadde spente for his profyte, sayde that these were but wordes of ydell dotardes, wherby hit semeth that he understode not my wordes, for if he hadde, he wolde have thanked me, for declarynge that thynge so playnly unto hym, which he had so longe desyred to here, that is to saye, wysedom, which (as we two be agreed) konsysteth in knowlege. Or elles he required some acte of me to be shewed, whiche agreinge with my woordes, shulde approve me to be a wise man, acording to his first opinion. | Howe sayst thou, was it not for one 98 b
of these causes, that he spake those woordes unto me?

AR. Yes in good faith, I suppose that veryly.

PLA. We were agreed while ere, that he had nede of me, whanne he sent for me, and therfore he desyred to se me,

and to speake with me: but whan I was with hym, although I endevored my selfe to satisfy hym of that which he had nede of, *and* so moch desired, yet if he did not understa*n*d what I sayd, in dede my woordes were in ydle. I put case Aristippus, that one of the philosophers of Inde, or of other countrayes speakynge no greke, had come unto him, whom he wold have required by an interpretour to have taught hym wysedome, howe shulde he have instructed kynge Dionise to have satisfied his gentyl desyre?

AR. How els but by an interpretour.

PLA. What yf Zeno Eleates after that he had byt of his
99 a | owne tongue, and spyt it in the face of the tyrant that tourmented hym, had bene sente for to kynge Dionise whom he wolde have desyred to teche hym wysedome, howe shulde Zeno, whiche lacked his tongue, satisfie the request of so good a prince and so well disposed?

AR. I knowe not howe, excepte it shulde be by signes and tokens. Whiche were a diffuse waie to instruct a man in so high a lernynge.

PL. Yes, he mought do it sooner by wrytyng.

AR. Ye that is truth. But I ment the answering his demande without any tariyng.

PLA. Yet than perchance, he shuld also have nede of an interpretoure that knewe his tokens, leste kynge Dyonyse, whiche had not bene used unto them, shulde not understonde what he ment by them. But supposest thou Aristipp., that any man can better i*n*terprete an other ma*n*s
99 b sente*n*ce, eyther spoken in a strange language, | or signified by tokens, than I coulde expounde myne owne intent or meanynge?

AR. Nay surely. For every wise ma*n* is of his owne sentence the beste expositour.

PL. And if it be expouned sufficiently in a few woordis, it is the more commendable.

AR. Ye that is sure.

PL. Mought I have used any playner and shorter waye and in fewer wordes than king Dionise reproved me with, to

remembre him, that in his owne wordis he mought deprehende that thing that he soughte for, sens that whiche I spake before, was in his owne language, and therfore he understode the wordes sufficiently? and if there were ani thyng, which he understode not, it was in the sentence.
ARIS. What meanest thou therby?
PLA. Mary I wyll telle the. In the definition of a kynge I instructed hym howe he mought be in the hygheste dignitie nexte unto god, and also in | mooste[1]) perfecte suretie, whiche 100 a
was no small benefite of so poore a persone as I am to gyve to a prince. Wherefore if the eyen of kynge Dionyse soule, Knowlege and Rayson, had not ben out, he shulde sone have perceived the sayd benefite, and like a noble manne have gyven to me thankes, whiche I well deserved. And in the description of a Tyraunt I warned hym of all dangers, wherby he mought lose the sayd dignitie. In the which two declarations was holly comprehended all that, for the whiche he so moch desyred to se me. And all this whyle I knewe not, but that he had ben a good manne, bycause he desyred to knowe that, whiche thou haste granted is good, that is to saye, wysedome. Nowe whan he gave not to me condigne thankes, as my benefite deserved, but accompted me to have ben idle, whiles I instructed him, than it semed, that | Understanding was absent *and* fled from 100 b
the soule, *and* that he rulid not as a king but that he was rulid bi his affections. Wherfore his ingratitude declared his wordes to savour of tiranny: whiche I rehersed unto him to thintent that he perceyvynge by my wordes in what perylle he was in, mought by the remembrynge of my fyrste instruction concernyng a kyng, revoke agayne understandynge, and subduynge the affectes, be eftesones restored unto his dignitie. Howe sayste thou, consyderynge well all that, whiche is before sayde, were my wordes ylle, as they were spoken?
AR. Nay, as thou haste declared them, but yet me semeth, they were very sharpe.

[1]) Stichwort most.

PL. Wotest thou what maketh the to thynke so? because
they were shorte. But thou muste consider, that he that
lacketh, in that whiche he doeth lacke, he is inferior to him
101 a of whom he desireth it, wher | fore in as moche as kyng
Dionyse to have benefite of me, became my herer, he was
inferior unto me. And therfore respecte ought to be alway
hadde to that, wherunto the raison extendeth, and nat to
the astate of the persone that hereth. And that I alwaye
consydered. And therfore spake I as I dyd to kynge Dionise.
Yet did I it with suche a temperance, that if he had not
bene a Tyraunt in dede, he wolde never have ben discontented.
For I dyd not calle him a tyrant, or reproched him of any
tyranny: But only sayd, that his wordes savored of tyranny.

¶ I put the case thou gavest to me wyne oute of a vessel,
and whan I had dronke of it, I wolde say, that it had a
sent of mustines, it argueth not, that the vessel is mustye.
For perchance within fyve or sixe dayes that sent wyll be
gone, *and* the wyne wyll drynke clene *and* gentilly. And
101 b ther | fore I suppose, for my wordes thou woldest not be angry.
What if that kynge Dionise had desired me to teche hym
Rhetorike: And whan I herde hym declame, or sawe him
writyng, If I fyndynge any faute in his wordes wolde
warne hym in this wyse: Syr your wordes do savour of to
moche arrogance, or that they savored of sewet or payntinge,
or be lyke unto apples of the deed se[1]), whiche be delicate
in colour without, but within ther is nothing but coles and
powder unsavery. Revokynge hym therby to such rules as
I had before radde unto hym, wherby yf he wold be diligent,
he shuld bringe the forme of speakynge and writing into a
perfection. Supposest thou, that this maner of instruction
shulde provoke kynge Dionyse to be angry with me?

ARISTIPPUS. No. For hit were no rayson.

102 a PLATO. Than hath he not so sharpe a wytte | as thou
haste supposed, sens he perceyvethe not, howe moche the

[1]) Druckfehler the deed so. Vgl. S. 7 Anm.

lernynge of wysedome, excedeth the lernynge of Rhetorike. And therfore he that techeth wysdome, ought to be of a greater auctoritie, than he whiche techeth Rhetorike. And therfore sens thou doest confesse, that king Dionyse in lernyng Rhetorike wolde take in good worth, what so ever I wolde saye, in correctyng his wordes concernynge eloquence: Howe moche more ought he thanne to take in good parte those wordis that I spake, in correctynge his wordes, wherby he semed to refuse wysdom, whiche a litle before he so moch covaited to here declarid? And one thing mought have contented hym: that al that I had spoken was at his desire *and* for his commodite. Where if I had purposed to have gotten any thynge by hym, my wytte was not so sengle, but that
I knewe howe to speke wordes as | well as thou, whiche shulde 102 b
delyte him. But whan he demed me to be a wyse man, he with that opinion bounde me that I coude not deceive him.

AR. In good feithe and that is very well spoken. But peradventure thou spakeste to soone. And if thou haddist forborne a daye, two, or thre, untill his fume had ben passed, *and* that he had used eftsones with the some familiaritie: peradventure thi wordes wold have ben more easely taken, and therunto thou shuldist have founden more oportunitie.

PL. But take one thynge with the Aristippus, In the office
of a wise man, that worde (Peradventure) is never herde Peradventure,
spoken: No more than in the ende of his workes these wordes, Had I wiste.
Had I wist. For he hath alwey the thre times in remembrance, Time present, tyme passed, and time to come. And refferringe all thyng to necessarie causes, or (as I sayde longe
a gone) | unto Providence, reputeth nothyng to Fortune. Ther- 103 a
fore the deferinge of tyme shulde have nothynge avayled, but rather shulde have ben the cause of moche damage.

AR. How so I pray thee?

PLA. Take hede, *and* I shall tell thee. Thou hast graunted al redy, that kynge Dionyse desired to se me, to the intent that in beholding and hering me, he mought perceive, whether I were a wise man or no: and than desiring me to describe

unto him the excellencie of a kinge, supposest not thou that he made that requeste unto me for some laudable purpose?

ARI. Yes doubtles.

PL. Thynkynge that by no question he mought either prove me more soner to be a wise man, or els that he might lerne more wisedome.

ARIST. I thinke bothe for the one *and* the other.

PL. Thou hast not denied hitherto, but that wisedome,
103b whiche kinge Dionyse supposed to be in me, is in the | knowlege that I have declared: what remained than to prove me to be a wise man? doest not thou remembre, that we were agreed while ere, that hit was operation?

AR. Yes mary do I.

PL. And that operation was parte of that whiche kyng Dionyse desyred to knowe, and not onely parte, but also the principall portion.

ARIST. It hath hytherto agreed so with rayson.

PLA. If I hadde holde my peace, and sayde nothynge, after that kynge Dyonyse hadde spoken, what shulde have insued of all my instruction?

AR. I suppose nothynge. For he wolde have lette the departe without thank or damage, and that whiche thou haddest spoken shuld have bene lyghtly forgotten.

PLATO. And than his wordes hadde bene verifyed, that my wordes hadde ben ydelly spoken. But howe sayst thou,
104a supposeste thou that he sayde | trewely?[1])

ARIST. Naye in good fayth. For me semeth that thy description of a kynge was wonderful true and necessarye, and also therin was the knowlege, wherof thou haste treated, compendiously, and playnely declared. And me thinketh, that the wordis that kynge Dionise spake, besemed not a kyng, but were moch rather the woordes of one that lacked that knowledge, wherin is wysdome.

PLATO. Nowe I am glad Aristippus, that I fynde in the

---

[1]) Stichwort truely.

so moche conformitie in raison. Than sens these ungentyll wordes of kyng Dionise besemed not a kyng to speke, it appereth that they besemed hym that was contrarye unto a king, whiche is a Tyrant. And being the wordes of one that lacked knowlege, it accordethe also, that thei were the wordes of one that was ignoraunt, and Ignoraunce is mooste contrarye to wysedome, and as I have | saide[1]) transformeth a 104b
man into a beast or a monstre. But what Ignorance is it, that thou supposiste by the sayde woordes was declared to be in kinge Dionise?

AR. What other but that ignorance, wherby he knewe nat him selfe.

PL. And what supposist thou that he was, whan he spake (as thou hast grantid) woordes that be seemed a Tyrant?

ARIS. What els, but as thou hast rehersed.

PL. What a Tyrant Aristippus? thou spekest nowe more playnely[2]) than I dyd. God forbede that I shulde suffre so gentyll a prince to be transformed in to suche a monstre, if I coude helpe hym. But I praye thee, whiche benefite woldist thou preferre, either that, whiche is given or employed furthwith, or that whiche is lènger differred?

ARIS. What question is that? That kindenesse or benefite, that is moste prompt or sonist employed, is to be chieffely estemed.

PL. Than if furthwith *and* | as sone as I perceyved the 105a
transformation of gentyll kynge Dionyse, I endevoured my selfe to make hym to knowe by his owne wordes, what he was, whereby if he wolde, he mought by the expellynge of Ignorance have ben not only restored unto the forme of a man: but also have bene made a great Emperour by the well usynge of his dignitie. Supposest not thou that I dydde as it became me? and for that benefite soo soone offred, was I not worthy a great gramercy?

---

1) Stichwort sayde.

2) Druckfehler praynely.

AR. Yes if he wold have so taken it. But or thou camest to hym, thou knewest by credible reporte, that he was obstinately inclyned to all vicious affections, and therwith impatient and cruel, wherfore whanne thou dyddest perceyve that he contemned thy doctrine, thou shuldest than have ceassed, and not have offred thy selfe to peryle without hope of benefite.

105b PL. That ad | vantage onely thou hast of me Aristippus: for thou that doest professe pleasure, moughtest have done so lefully, but I that have professed wisedome *and* vertue mought by no meanes have done it. For if I hadde not replied unto him, I hadde lefte that undeclared, whiche he required to knowe, whiche by his owne wordes, as by an example in other artis or sciences, was playnly set out and expressed. And like wise as I knewe that he was impacient and cruell: so more certeynely I knewe that he had no power to indamage my soule, by whose operation I was called a wyse man. And if I shulde have holden my peace than, it shuld have ben for feare of damage, whiche mought happen by his impacience and crueltie towarde my body, than shulde I have proved my selfe to have ben a foole and no wyse
106a man, that I had not holden my peace at | the begynnynge, and thanne shulde kynge Dionise have founde no cause to have taken displeasure. But sens he desyred to know, if I were a wise manne, and for that opinion that he had in me, he favored me, and also thou doest confesse, that my description of a kynge by his definition, and also by comparyng hym to his contrarye, conteyned that knowledge, wherin is wysedome: nowe remained nothyng, but operation to prove me to be a wise man. Wherfore co*n*temnynge or lyttell regardynge that vayne feare, to bryng kinge Dionise to knowlege, whiche he desyred, declared that my mynde was not subiecte to corporall passions, and consequently not to sensuall affections, which mought have incensed or stered me to speake that thinge, that mought have pleased kynge Dionyse appetite, whiche was corrupte and vicious, hopyng

to have had thereby | preferment and singular favour: And 106b
herein began the operation, whiche agreed with my sayde knowledge. And afterwarde by takyng libertie from me, and makyng me a slave, he more declared mi wordis to be true, and therby had the larger example, wherby he mought the better have knowen hym selfe. And after whan he herde (as I doubt not but that he hath) howe constantly I contemned the peryle that I was in of my lyfe at Egina: he mought well perceyve that operation in pacience to agree with my knowlege. And therby he had fully all that knowledge of me, wherfore he desired to se me where. contrary wise, if I shuld have holde*n* my peace, as well my commynge to kynge Dionise had ben frustate and vayne, and his gentylle desyre had ben unsatisfied, as also by my silence beinge thought (as raison was that I shulde be) to be subdued
eyther | with fere or affectio*n*: I shuld seeme to condemne min 107a
owne doctrine, wherfore I should be demd unworthi that good opinio*n*, that kyng Dionise had of me.

AR. Wel Plato in such experience of wysdome I wyl not folow the.

PL. Therfore whan any adversitie shall happen unto thee, as I suppose thou haste not fortune locked faste in a coffer no more than hadde Cresus the riche kynge of Lidia, for all that he thought that all goddes and men were his frendes, and yet was he openly bourned by Cyrus, whom he litle fered, Thou shalt fele both adversitie *and* greefe, *and* also make thy soule subiecte unto thy sences, wherof what doeth folow, thou dost yet remembre what we have alredy discussed. Where I or any other by the said knowlege *and* operation therunto ioyned, shalbe so armed agayn adversitie, that what so ever the bodye feleth, yet the very man, which
is | the soule, fealeth no disease, or as I mought say, is never 107b
inquieted, but is ever intiere and in his true proporcion and figure: that is to say, like unto god. And also shall have the price, that he hath deserved, by vanquisshynge of his adversarye, that is to saye, corporall disease or adversite.

But nowe Aristippus, sens by any thynge that hath happened I never fell from that place in the lyne of order, wherin god had set me, but my mynde was ever in one state and co*n*dicion *and* there as it was at my commyng into Sicile, there it hath hitherto ever continued, mayest thou raisonably say, that I was ever lost, in so moche as I was never transformed or out of that astate, where in a wise man ought alway to be?

ARI. No in good faith as it now semeth.

Pl. What sayest thou than by king Dionise? Whome instructinge to knowe him selfe I thus moche displeased,
108a *and* | in stede of thanke and prefermente, hathe rewarded me with daunger and bondage?

ARI. On my faythe I thinke that he hath bothe loste him selfe, by refusynge the sayde knowlege, wherby he shulde have ben delyvered from the sayde transformation, and also he hath moste foolishly lost the Plato, in puttynge the from hym, which by thy counsaile shuldist have ben to hym so royall a treasure, and the same do I thinke also of Polides the ambassadour *and* of the Egenites.

PLA. Gramercy Aristippus for thy gentylle audience: nowe be we come to the towne, and have made a good ende bothe of our iournaye and also of our communicacion.

AR. Farewell Plato, and for my parte I wolde not have lacked it for the horse that I ryde on. And to say the truth it hath made me to change some what of mine olde opinion.
108b PLA. The nexte tyme that we | mete I wyl make the to change all, if thou wylt here and abide rayson.

FINIS.

Druckfehler.

Seite	95,	Zeile	10	lies	loue
„	102,	„	9	„	wolde desyre that thyng
		„	12	„	whiche he all redy hath,
		„	24	„	S. 59*
„	103,	„	10	„	Diogenes (S. 17*)
		„	11	„	Sophisten (S. 93*)
„	106,	„	7	„	(S. 28*,
		„	23 f.	„	parmament, the other hath a body, but is ever moveable and uncertein".
„	107,	„	4	„	S. 41*
„	113,	„	13	„	S. 47* f.
„	116,	Anm.	2	„	Ascham's Whole Works
„	11*,	Zeile	26	„	his, savored
„	25*,	„	3	„	well ynough
„	26*,	„	12	„	whiche maketh
„	30*,	„	12	„	appetite | may
„	59*,	Anm.	1	„	knowlege
„	69*,	Zeile	29	„	instrumentes
„	77*,	„	10	„	the sayde
„	105*,	„	11	„	to se me. where